А.А. Радугин

Философия

Курс лекций

alma mater



Издательство «ЦЕНТР»

А. А. Радугин

ФИЛОСОФИЯ

Gaudeamus igitur
Juvenes dum sunuis!
Post jucundam juventutem,
Post molestam senectutem
Nos habebit humus

Ubi sunt qui ante nos
in mundo fuere?
Transeans ad superos
Transeans ad inferos
Hos si vis videre!

Vita njstra brevis est,
Brevi finietur;
Venit mors velositer,
Rapit nos atrociter
Neminu parcetur!

Vivat academia!
Vivant professores!
Vivat memorum quodlibet!
Semper sint in flore!

А. А. Радугин

Философия

курс лекций

Второе издание,
переработанное и дополненное

Рекомендовано
Государственным комитетом Российской Федерации
по высшему образованию
в качестве учебного пособия
для студентов
высших учебных заведений

Силою духа живой
одержал он победу и вышел
Он далеко за пределы ограды огненной мира
По безграничным пройдя своей мыслью и духом
пространствам

Тит Лукреций Кар.
«О природе вещей», 11, 1114



alma mater

Москва
2001
Издательство



УДК 1(075)
ББК 87я73
Р15

Рецензенты:

кафедра философии Воронежской государственной лесотехнической академии;

А. С. Кравец, член-корреспондент РАЕН, доктор философских наук, зав. кафедрой философии Воронежского государственного университета

На обложке:

фрагмент картины голландского художника Михиела Свертса «Портрет молодого человека», 1656 г.

Радугин А. А.

Р15 Философия: курс лекций. — 2-е изд., перераб. и дополн. – М.: Центр, 2001. — 272 с.

ISBN 5–88860–050–4

Учебное пособие подготовлено в соответствии с «Государственными требованиями (Федеральный компонент) к обязательному минимуму содержания и уровню подготовки выпускников высшей школы» по циклу «Общие гуманитарные и социально-экономические дисциплины». Содержание дидактических единиц этих требований по философии раскрывается через изложение основных философских направлений, течений, школ и учений, составляющих богатство философии, начиная с древнейших времен и кончая современностью. Автор не злоупотребляет, собственно историко-философским материалом, значительное место в учебном пособии отводится современным достижениям философской мысли.

Пособие рассчитано на студентов, аспирантов и преподавателей вузов, а также всех интересующихся философией.

Без объявления

ББК 87я73

ISBN 5–88860–050–4

Содержание

От автора

В нашей стране осуществляется формирование новой системы образования с учетом всех отечественных достижений и в соответствии с мировыми стандартами. С этой целью Государственный комитет Российской Федерации по высшему образованию разработал в 1993 году основные профессиональные образовательные программы.

Важное место в этих программах занимает социально-гуманитарная подготовка. 18 августа 1993 г. Коллегия Государственного комитета Российской Федерации по высшему образованию утвердила *«Государственные требования (Федеральный Компонент) обязательному минимуму содержания и уровню подготовки выпускников высшей школы по циклу «Общие гуманитарные и социально-экономические дисциплины»*. Изучение философии составляет фундамент общекультурной и общетеоретической гуманитарной подготовки специалиста любого профиля.

Философию нередко представляют как некое абстрактное знание, оторванное от реальности повседневной жизни. Нет ничего более далекого от истины, чем это представление. В действительности все свои проблемы философия черпает из жизни и решает их с единственной целью — помочь человеку совершенствоваться и выработать мировоззренческие, духовно-нравственные, эстетические установки, идеалы и ценности личности, с помощью которых возможно переживать жизненные невзгоды и добиваться успеха. Для этого философия дает изучающему индивиду как богатый фактический материал для размышлений, так и весьма эффективные инструменты мыслительной деятельности. Изучение философии — это апробированная многовековым опытом человечества лучшая школа разумного мышления, которая позволяет свободно оперировать понятиями, выдвигать, обосновывать и подвергать критике те или иные суждения, отделять существенное от несущественного, раскрывать взаимосвязи всех явлений действительности.

Данное учебное пособие — это первая попытка изложить курс философии в соответствии с требованиями Государственного стандарта. Автор отказался от укоренившейся в нашей стране практики преподавания философии с разделением на историю и теорию философии. Такое разделение, с его точки зрения, ни содержательно, ни дидактически не оправдано, так как предполагает существование какой-то особой, оторванной от конкретно-исторического движения философской мысли, теории философии. На практике это разделение означает преподавание философии с позиции какой-то одной конкретной философской школы. В нашей стране это чаще всего означало придание абсолютного приоритета марксистской философии. Не отвергая крупных достижений философии марксизма,

автор стремился избежать односторонности и идеологической догматизированности в изложении материала, ознакомить изучающих философию с различными философскими направлениями, течениями, школами, системами.

Основной замысел автора пособия — раскрыть содержание дидактических единиц Государственного стандарта, или, выражаясь проще, дать содержание программы курса философии через изложение истории философии и основных философских течений, школ и систем современности. Такой подход, пожалуй, позволит изучающему философию ознакомиться с философской проблематикой в ее историческом контексте и проследить ее развитие на протяжении существования европейской цивилизации.

Вместе с тем, автор понимает, что в пределах учебного курса невозможно раскрыть все богатство и многообразие философских проблем, направлений и учений. Цель автора — помочь изучающим философию составить себе первоначальное представление о предмете философии и ее назначении, о важнейших школах и течениях, выдающихся мыслителях, о решении «вечных» человеческих проблем, начиная с общей картины мира и кончая глобальными проблемами современности. При этом автор исходит из установки, что знание философии — не самоцель. Он надеется, что это знание поможет читателю выработать определенную жизненную позицию и позволит быстрее решать встающие перед ним личные, профессиональные и общественные проблемы.

тема 1

Философия как мировоззренческая система: ее смысл и предназначение

1/ Понятие мировоззрения и его структура
2/ Предфилософское значение мифологии и религии
3/ Специфика философского решения мировоззренческих вопросов. Философия и наука

1
Понятие мировоззрения и его структура

Каждый культурный молодой человек имеет определенное представление о философии. Он может назвать некоторые имена знаменитых философов и даже может порассуждать на тему, что такое философия. И дело тут не только в том, что он изучал эту дисциплину в школе, лицее, гимназии или колледже. Каждый человек, вольно или невольно, постоянно сталкивается с проблемами, которые обсуждаются в философии. Как устроен мир? Развивается ли он по определенным законам? Кто или что определяет эти законы? Существует ли мир вечно или он когда-то был сотворен Богом? Какое место в мире занимают закономерности, а какое — случайности?

Еще в большей степени каждый человек интересуется теми проблемами, которые касаются его положения в этом мире. Смертен человек или бессмертен? Как можно понять бессмертие человеческого существования? Может ли человек узнать о своем предназначении в этом мире или это ему недоступно? Каковы познавательные возможности человека? Что есть истина? Как отличить ее от заблуждения и лжи?

Каждого человека, несомненно, волнуют и морально-нравственные проблемы. Что такое совесть, честь, долг, ответственность и справедливость? Можно ли провести четкую разграничительную линию между добром и злом? Откуда берется зло в человеческих поступках и в мировой истории? Возможно ли достижение такого состояния в развитии человечества, когда зло исчезнет и наступит «эпоха всеобщей любви и согласия»?

Можно было бы назвать много наиболее серьезных, интересующих людей проблем, которые рассматривает и которым дает определенное решение философия. Но этими проблемами занимаются не только философы. Еще задолго до возникновения философии

люди находили ответ на важнейшие вопросы в мифологии и религии. Поэтому правильней было бы назвать эти проблемы не чисто философскими, а мировоззренческими. У философии свой, специфический подход к решению таких проблем. Об этом мы поговорим позже, а сейчас необходимо разобраться в том, что же такое мировоззрение?

Мировоззрение — это сложное, синтетическое, интегральное образование общественного и индивидуального сознания. Существенное значение для его характеристики имеет пропорциональное присутствие различных компонентов — знаний, убеждений, верований, настроений, стремлений, надежд, ценностей, норм, идеалов и т.д. В структуре мировоззрения можно выделить четыре основных компонента:

1. **Познавательный компонент.** Базируется на обобщенных знаниях — повседневных, профессиональных, научных и т. д. Он представляет конкретно-научную и универсальную картину мира, систематизирующие и обобщающие результаты индивидуального и общественного познания, стили мышления того или иного сообщества, народа или эпохи.

2. **Ценностно-нормативный компонент.** Включает в себя ценности, идеалы, убеждения, верования, нормы, директивные действия и т. д. Одно из главных назначений мировоззрения состоит не только в том, чтобы человек опирался на какие-то общественные знания, но и в том, чтобы он мог руководствоваться определенными общественными регуляторами. **Ценность** — это свойство какого-то предмета, явления удовлетворять потребности, желания людей. В систему ценностей человека входят представления о добре и зле, счастье и несчастье, цели и смысле жизни. Например: жизнь — это главная ценность человека, безопасность человека — это тоже большая ценность, и т. д. Ценностное отношение человека к миру и к самому себе формируется в определенную иерархию ценностей, на вершине которой располагаются своего рода абсолютные ценности, зафиксированные в тех или иных общественных идеалах. Следствием устойчивой, повторяющейся оценки человеком своих отношений с другими людьми являются социальные нормы: моральные, религиозные, правовые и т. п. регулирующие повседневную жизнь как отдельного человека, так и всего общества. В них в большей мере, чем в ценностях, присутствует приказной, обязывающий момент, требование поступать определенным образом. Нормы являются тем средством, которое сближает ценностнозначимое для человека с его практическим поведением.

3. **Эмоционально-волевой компонент.** Для того чтобы знания, ценности и нормы реализовывались в практических поступках и действиях, необходимо их эмоционально-волевое освоение, превращение в личные взгляды, убеждения, верования, а также выработка определенной психологической установки на готовность действовать. Формирование этой установки и осуществляется в эмоционально-волевой составляющей мировоззренческого компонента.

4. **Практический компонент.** Мировоззрение — это не просто обобщение знания, ценности, убеждения, установки, а реальная готовность человека к определенному типу поведения в конкретных обстоятельствах. Без практической составляющей мировоззрение носило бы крайне абстрактный, отвлеченный характер. Даже если это мировоззрение ориентирует человека не на участие в жизни, не на действенную, а на созерцательную позицию, оно все равно проектирует, стимулирует определенный тип поведения.

На основе вышеизложенного можно определить **мировоззрение как совокупность взглядов, оценок, норм и установок, определяющих отношение человека к миру и выступающих в качестве ориентиров и регуляторов его поведения.**

По характеру формирования и способу функционирования можно выделить жизненно-практический и теоретический уровни мировоззрения. **Жизненно-практический уровень** мировоззрения складывается стихийно и базируется на здравом смысле, обширном и многообразном повседневном опыте. Этот уровень мировоззрения нередко называют жизненной философией. Такова важнейшая сфера функционирования мировоззрения. Поскольку именно на этом уровне оно включается в социальное и индивидуальное взаимодействие абсолютного большинства людей. Жизненно-практическое мировоззрение крайне неоднородно, так как неоднородны по характеру образования и воспитания его носители. На формирование этого уровня мировоззрения существенное влияние оказывают национальные, религиозные традиции, уровни образования, интеллектуальной и духовной культуры, характер профессиональной деятельности и многое другое.

Жизненно-практическое мировоззрение включает в себя навыки, обычаи и традиции, передаваемые из поколения в поколение, и познанный опыт каждого конкретного индивида. Оно помогает человеку ориентироваться в сложных жизненных обстоятельствах. Вместе с тем, следует отметить, что этот уровень мировоззрения не отличается глубокой продуманностью, систематичностью, обоснованностью. В нем нередки внутренние противоречия, устойчивые предрассудки.

Эти недостатки преодолеваются на другом, более высоком уровне мировоззрения, который носит теоретический характер. К этому уровню решения мировоззренческих проблем, наряду с наукой, принадлежит и философия. В отличие от всех других форм и типов мировоззрения, философия претендует на теоретическую обоснованность как содержания, так и способов достижения обобщенных знаний о действительности, а также норм, ценностей и идеалов, определяющих цели, средства и характер деятельности людей.

Философ, в буквальном значении этого слова, является не только творцом мировоззренческих систем. Он видит свою задачу в том, чтобы сделать мировоззрение предметом теоретического анализа, специального изучения, подвергнув его критическому суду разума.

Соотношение жизненно-практического и теоретического уровней мировоззрения в определенной мере можно выстроить и в исторической последовательности. В этом случае, можно сказать, что жизненно-практическое мировоззрение находит свое обобщенное выражение в мифологии и религии. А это значит, что мифологию и религию можно рассматривать как предшественников философии.

2
Предфилософское значение мифологии и религии

Исторически первой формой мировоззрения является мифология. Она возникает на самой ранней стадии общественного развития. Тогда человечество в форме мифов, то есть сказаний, преданий, пыталось дать ответ на такие глобальные вопросы как происхождение и устройство мироздания в целом, возникновение наиболее важных явлений природы, животных и людей. Значительную часть мифологии составляли космологические мифы, посвященные устройству природы. Вместе с тем, большое внимание в мифах уделялось различным стадиям жизни людей, тайнам рождения и смерти, всевозможным испытаниям, которые подстерегают человека на его жизненном пути. Особое место занимают мифы о достижениях людей: добывании огня, изобретении ремесел, развитии земледелия, приручении диких животных.

Известный английский этнограф Б. Малиновский отмечал, что миф, как он существовал в первобытной общине, то есть в его живой первозданной форме — это не история, которую рассказывают, а реальность, которой живут. Это не интеллектуальное упражнение или художественное творчество, а практическое руководство к действиям первобытного коллектива. Задача мифа не состоит в том, чтобы дать человеку какое-то знание или объяснение. Миф служит для оправдания определенных общественных установок, для санкционирования определенного типа верований и поведения. В период господства мифологического мышления еще не возникла потребность в получении специальных знаний.

Таким образом, **миф — это не первоначальная форма знания, а особый вид мировоззрения, специфическое образное синкретическое представление о явлениях природы и коллективной жизни.** В мифе как наиболее ранней форме человеческой культуры объединялись зачатки знаний, религиозных верований, нравственная, эстетическая и эмоциональная оценка ситуации. Если применительно к мифу можно говорить о познании, то слово «познание» здесь имеет смысл не традиционного добывания знания, а мироощущения, чувственного сопереживания (так мы употребляем этот термин в высказываниях «сердце дает о себе знать», «познать женщину» и т. д.).

Для первобытного человека как было невозможно зафиксировать свое знание, так и убедиться в своем незнании. Для него знание не существовало как нечто объективное, не зависящее от его внутреннего мира. В первобытном сознании мыслимое должно совпадать с переживаемым, действующее с тем, что действует. В мифологии человек растворяется в природе, сливается с ней как ее неотделимая частица.

Основным принципом решения мировоззренческих вопросов в мифологии был генетический. Объяснения по поводу первоначала мира, происхождения природных и общественных явлений сводились к рассказу о том, кто кого породил. Так, в знаменитой *«Теогонии» Гесиода* и в *«Илиаде»*, и *«Одиссее» Гомера* — наиболее полном собрании древнегреческих мифов — процесс творения мира представлялся следующим образом. В начале существовал лишь вечный, безграничный, темный Хаос. В нем заключался источник жизни мира. Все возникло из безграничного Хаоса — весь мир и бессмертные боги. Из Хаоса произошла и богиня Земля — Гея. Из Хаоса, источника жизни, поднялась и могучая, все оживляющая любовь — Эрос.

Безграничный Хаос породил Мрак — Эфеба и темную Ночь Нюкту. А от Ночи и Мрака произошли вечный Свет — Эфир и радостный светлый День — Гемера. Свет разлился по миру, и стали сменять друг друга ночь и день.

Могучая, благодатная Земля породила беспредельное голубое Небо — Урана, и раскинулось Небо над Землей. Гордо поднялись к нему высокие Горы, рожденные Землей, и широко разлилось вечно шумящее Море. Небо, Горы и Море рождены матерью Землей, у Них нет отца. Дальнейшая история порождения мира связана с браком Земли и Урана — Неба и их потомков. Аналогичная схема присутствует в мифологии других народов мира. Например, можем познакомиться с такими же представлениями древних евреев по Библии Книга Бытия.

Миф обычно совмещает в себе два аспекта — диахронический (рассказ о прошлом) и синхронический (объяснение настоящего и будущего). Таким образом, с помощью мифа прошлое связывалось с будущим, и это обеспечивало духовную связь поколений. Содержание мифа представлялось первобытному человеку в высшей степени реальным, заслуживающим абсолютного доверия.

Мифология играла огромную роль в жизни людей на ранних стадиях их развития. Мифы, как уже отмечалось раньше, утверждали принятую в данном обществе систему ценностей, поддерживали и санкционировали определенные нормы поведения. И в этом смысле они были важными стабилизаторами общественной жизни. Этим не исчерпывается стабилизирующая роль мифологии. Главное значение мифов состоит в том, что они устанавливали гармонию между миром и человеком, природой и обществом, обществом и индивидом и, таким образом, обеспечивали внутреннее согласие человеческой жизни.

На ранней стадии человеческой истории мифология не была единственной мировоззренческой формой. В этот же период существовала и **религия.** А каковы же были взаимоотношения мифологии и религии и в чем состоит их специфика при разрешении мировоззренческих вопросов?

Прежде всего, следует отметить, что воплощенные в мифах представления тесно переплетались с обрядами, служили предметом веры. В первобытном обществе мифология находилась в тесном взаимодействии с религией. Однако было бы неправильным однозначно утверждать, что они были нераздельны. Мифология существует отдельно от религии как самостоятельная, относительно независимая форма общественного сознания. Но на самых ранних стадиях развития общества мифология и религия составляли единое целое. С содержательной стороны, т. е. с точки зрения мировоззренческих конструкций, мифология и религия неразделимы. Нельзя сказать, что одни мифы являются «религиозными», а другие — «мифологическими». Однако религия имеет свою специфику. И эта специфика заключается не в особого типа мировоззренческих конструкциях (например, таких, в которых преобладает разделение мира на естественный и сверхъестественный) и не в особом отношении к этим мировоззренческим конструкциям (отношение веры). Разделение мира на два уровня присуще мифологии на довольно высокой стадии развития, а отношение веры также неотъемлемая часть мифологического сознания. Специфика религии обусловливается тем, что основным элементом религии является **культовая система, т. е. система обрядовых действий, направленных на установление определенных отношений со сверхъестественным.** И поэтому всякий миф становится религиозным в той мере, в какой он включается в культовую систему, выступает в качестве ее содержательной стороны.

Мировоззренческие конструкции, включаясь в культовую систему, приобретают **характер вероучения.** И это придает мировоззрению особый духовно-практический характер. Мировоззренческие конструкции становятся основой формальной регуляции и регламентации, упорядочения и сохранения нравов, обычаев, традиций. С помощью обрядности религия культивирует человеческие чувства любви, доброты, терпимости, сострадания, милосердия, долга, справедливости и т. д., придавая им особую ценность, связывая их присутствие со священным, сверхъестественным.

Основная функция религии состоит в том, чтобы помочь человеку преодолевать исторически изменчивые, преходящие, относительные аспекты его бытия и возвысить человека до чего-то абсолютного, вечного. Выражаясь философским языком, религия призвана «укоренить» человека в трансцендентное. В духовно-нравственной сфере это проявляется в придании нормам, ценностям и идеалам характера абсолютного, неизменного, не зависящего от конъюнктуры пространственно-временных координат человеческого бытия, социальных институтов и т. д. Таким

образом, религия придает смысл и знание, а значит, и устойчивость человеческому бытию, помогает ему преодолевать житейские трудности.

3
Специфика философского решения мировоззренческих вопросов. Философия и наука

Итак, мифологически-религиозное мировоззрение носило **духовнопрактический характер.** Исторические особенности этого мировоззрения связаны с низким уровнем освоения человеком действительности, зависимостью его от неосвоенных, непокоренных сил природы и общественного развития, а также с недостаточным развитием его познавательного аппарата. В этих условиях мировоззренческие конструкции вступали в социальное и индивидуальное взаимодействие в форме образов и символов. По мере развития человеческого общества, установления человеком определенных закономерностей, совершенствования познавательного аппарата появилась возможность новой формы освоения мировоззренческих проблем. Эта форма носит не только духовно-практический, но и **теоретический характер.** На смену образу и символу приходит Логос — разум. Философия и зарождается как попытка решить основные мировоззренческие проблемы средствами разума, т. е. мышления, опирающегося на понятия и суждения, связывающиеся друг с другом по определенным логическим законам. В отличие от религиозного мировоззрения с его преимущественным вниманием к вопросам отношения человека к превосходящим его силам и существам, философия вынесла на первый план интеллектуальные аспекты мировоззрения, отразив нарастающую в обществе потребность в понимании мира и человека с позиций знания. Первоначально она выступила на исторической арене как поиск мирской мудрости.

Термин «философия» в переводе с греческого языка означает любовь к мудрости (phileo — люблю, sophia — мудрость). Слово «философ» впервые употребил греческий математик и мыслитель Пифагор (ок. 580—500 гг. до н. э.) по отношению к людям, стремящимся к интеллектуальному знанию и правильному образу жизни. Истолкование и закрепление в европейской культуре термина «философия» связано с именем Платона. Первоначально понятие «философия» употреблялось в более широком значении. По сути дела, этот термин означал совокупность теоретических знаний, накопленных человечеством. При этом следует отметить, что именовавшиеся философией знания древних охватывали не только практические наблюдения и выводы, зачатки наук, но и раздумья людей о мире и о себе, о смысле и цели человеческого существования. Ценность мудрости усматривалась в том, что она позволяла выносить практические решения, служила руководством чело-

вечеcкого поведения и образа жизни. Как видим, возникновение философии означало появление особой духовной установки — поиска гармонии знаний о мире с жизненным опытом людей, с их верованиями, идеалами, надеждами.

Философия унаследовала от мифологии и религии их мировоззренческий характер, их мировоззренческие схемы, то есть всю совокупность вопросов о происхождении мира в целом, о его строении, о происхождении человека и его положении в мире и т. д. Она унаследовала также весь объем позитивного знания, которое на протяжении тысячелетий накопило человечество. Однако решение мировоззренческих проблем в зарождающейся философии происходило под иным углом зрения, а именно с позиций рациональной оценки, с позиций разума. Поэтому можно сказать, что философия — это теоретически сформулированное мировоззрение. **Философия — это мировоззрение, система общих теоретических взглядов на мир в целом, место в нем человека, уяснение различных форм отношения человека к миру, человека к человеку.** Таким образом, относя философию к мировоззренческим формам человеческой культуры, мы подчеркиваем одну из существенных ее особенностей. Философия — это теоретический уровень мировоззрения. Следовательно, мировоззрение в философии выступает в форме знания и носит систематизированный, упорядоченный характер. И этот момент существенно сближает философию и науку. Как отмечает немецкий философ Л. Фейербах, начало философии составляет начало науки вообще. Это подтверждается историей. Философия — мать науки. Первые естествоиспытатели были одновременно и философами. С наукой философию сближает стремление опереться на теоретические методы исследования, использовать логический инструментарий для обоснования своих положений, выработать достоверные, общезначимые принципы и положения.

История свидетельствует, что теоретическая форма обоснования действительности, область знания формируется именно в рамках философии. Точнее, именно такое отношение к действительности на ранних этапах развития цивилизации называлось философией. Но по мере того, как накапливался эмпирический материал и совершенствовались методы научного исследования, происходила дифференциация форм теоретического освоения действительности. Иногда этот процесс описывают как отпочкование от философии конкретных наук. Нам представляется, что слово «отпочкование» не совсем точно характеризует суть этого процесса, поскольку в этот момент происходило не только становление новых форм теоретического освоения знания — конкретных наук, но и обретение философией своего нового облика, изменение предмета, метода и функций философии.

В европейской культуре этот процесс проходил в два основных этапа, имеющих между собой некоторую опосредованную связь.

Первый этап связан с дифференциацией теоретической формы освоения действительности в древнегреческой культуре. Этот период был наиболее четко зафиксирован в системе Аристотеля. Древнегреческий философ и ученый выделял: логику — науку о правильном мышлении, психологию — науку о душе, физику — науку о природе, метафизику (собственно философию) — учение о первопричинах, самых общих началах бытия. При этом он называл философию «госпожой наук». И Аристотель не преувеличивал, так как он просто констатировал существовавшее в его время глубокое различие по степени теоретической зрелости между философией и другими науками.

В античном и средневековом обществах не было достаточных стимулов для развития науки. Поэтому наука как самостоятельный социальный институт формируется в Европе в XVI—XVII вв. С этого времени частные науки осваивают отдельные области природы и общества. При этом они опираются на опытные, эмпирические методы исследования. Философия же, базируясь на конкретно-научном знании, видит свою задачу в синтезе разнообразных человеческих знаний, в формировании единой научной картины мира.

Таким образом, после того как сформировались самостоятельные отрасли научного знания — математика, физика, биология, химия и т. д., философия утратила функцию быть единственной формой теоретического освоения действительности. Но в этих условиях более четко обнаружилась специфика философии как формы универсального теоретического познания. Философия — это форма познания наиболее общих, а точнее, всеобщих оснований бытия.

Философское обобщение имеет гораздо более широкий потенциал, чем любое другое конкретное обобщение. Науки, по своей сущности, должны исходить из повседневного житейского опыта и специальных экспериментов. Опыт же имеет свои пределы. А философской мысли присуще рассмотрение мира за пределами человеческого опыта. Никакой опыт не позволяет постичь мир как целостную, беспредельную в пространстве и непреходящую во времени, бесконечно превосходящую человеческие силы, не зависящую от индивида и человечества в целом объективную реальность, с которой люди должны постоянно считаться. Целостное понимание мира дает мировоззренческую опору конкретным научным исследованиям, позволяет им двигаться вперед, правильно ставить и решать свои проблемы. Итак, **универсализм** — характерный признак философского способа освоения действительности. На протяжении всей истории культуры философия претендовала на выработку универсального знания или универсальных принципов духовно-нравственной жизни. И это нашло свое отражение в таких образах философии, как «мать наук», «наука наук», «царица наук».

Другой важной особенностью философского способа освоения действительности является **субстанционализм** (от латинского слова «субстанция», то есть сущность, лежащая в основе). **Субстанция** — это

предельное основание, позволяющее сводить чувственное многообразие вещей и изменчивость их свойств к чему-то постоянному, относительно устойчивому и самостоятельно существующему. Субстанционализм проявляется в стремлении философов объяснить происходящее, внутреннее устройство и развитие мира не генетически, а через единое устойчивое начало. Позднее, рассматривая различные философские учения, мы всегда будем фиксировать такое начало. Сейчас же следует подчеркнуть, что универсализм и субстанционализм — это не два разных, а единый характерный признак философии, ибо предельные обобщения в философии всегда простираются до выявления субстанции всех вещей. С того момента, когда начались такого рода обобщения, мы можем говорить, что появилась философия.

Универсализм и субстанционализм характеризуют особенность философии как теоретической формы освоения действительности. Но это совсем не означает, что философия, в отличие от мифологии и религии, с самого начала оперирует сложным логическим аппаратом. Последующее наше знакомство с историей философии убеждает, что философы зачастую используют образы и символы, следовательно, находятся под глубоким влиянием мифологического и религиозного мировоззрения. Специфика философии на самых ранних этапах ее развития проявляется не в особых средствах выражения своих идей, а в особой установке, в особом стиле мышления, который, помимо универсализма и субстанционализма, проявляется в сомнении по поводу устоявшихся взглядов, привычек, обычаев, традиций. Таким образом, одной из характерных черт философского размышления является **сомнение.** Именно с сомнения и началась философия. Великие мыслители древности Фалес, Анаксимандр, Демокрит, Парменид и другие задались вопросом: что такое бытие? А это сразу же необходимо предполагает ответ на вопрос: что означает «быть»? Для обыденного, жизненно-практического мировоззрения такая проблема просто не существует. Оно воспринимает бытие как должное: «Живу себе, и все живет, существует и никаких проблем».

Начать же размышлять над тем, что в повседневной жизни кажется само собой разумеющимся, — значит усомниться в правомерности и достаточности повседневного, «житейского» подхода к явлениям. А это, в свою очередь, означает сомнение в общепринятом и традиционном типе знания и поведения.

В вводной части курса нет возможности анализировать те исторические предпосылки, которые создали возможность и необходимость подобной установки. Об этом речь пойдет далее. Здесь же следует подчеркнуть, что философия с самого начала выступает как критика обычаев, обыденного сознания, традиционных ценностей и норм нравственности. Первые древнегреческие философы в качестве одной из важнейших проблем рассматривали проблему различения того, что общепринято (мнение), и того, что именно на самом деле (знание).

Философ все ставит под сомнение. Но это не означает, что он стремится разрушить коллективные верования, нравственные устои и т. д. Философы ставят все под сомнение для того, чтобы проверить, насколько прочны эти человеческие установления, и отбросить те из них, которые отжили свой век, а также те, которые выдержали проверку, поставить на более прочный фундамент знания. Таким образом, философия с самого начала своего существования имеет духовно-практическую направленность. Вопросы — что такое «быть», что значит «быть»? — ставятся не отвлеченно, всегда ориентируют читателя и слушателя на уяснение места человека в этом бытии. Одна из важных граней, сторон этого вопроса: что значит быть человечеству в целом и мне, конкретному человеку в частности; что значит для человека жить; каков смысл и оправдание человеческой деятельности? Постановка главного вопроса о бытии означает, что в философии определяющее значение имеет решение так называемых смысложизненных вопросов. В соответствии с особенностями той или иной исторической эпохи, культуры народов философия предложила человечеству множество вариантов решения этих вопросов. Дальнейшее рассмотрение истории развития философии позволит нам более детально ознакомиться с этими вариантами.

тема 2

Философский плюрализм: причины и истолкования

1/ Историко-философский процесс: исходные понятия и движущие силы. Гегелевская, марксистская и экзистенциально-персоналистская концепции философии

2/ Сущность и предназначение философии — попытка синтеза всех трех концепций

1
Историко-философский процесс: исходные понятия и движущие силы. Гегелевская, марксистская и экзистенциально-персоналистская концепции философии

На прошлой лекции мы определили наиболее общие характерные черты философии, отличающие ее от других форм решения мировоззренческих вопросов. Сегодня мы переходим к изучению историко-философского процесса. При изучении истории философии бросается в глаза многообразие философских учений, школ, течений, направлений. Прежде, чем приступить к изучению всего этого многообразия, необходимо уточнить ряд исходных понятий.

Первичной, исходной единицей историко-философского процесса является философское учение того или иного мыслителя. **Философское учение** — это система определенных, логически связанных друг с другом воззрений. Поскольку то или иное учение, созданное отдельным философом, находит своих продолжателей, постольку формируются философские школы. Последователи Платона — платоники, Августина — августинцы, Маркса — марксисты и т. д. **Философские школы** — это совокупность философских учений, объединенных какими-либо базовыми идейными принципами. Совокупность различных модификаций одних и тех же идейных принципов, развиваемых различными, нередко конкурирующими школами принято называть **течениями.** Например, в современной философии таким течением является неопозитивизм, персонализм и т. д. Наиболее крупные и значительные образования в историко-философском процессе именуются **философскими направлениями.** Философское направление представляет собой совокупность философских течений (а следовательно, учений и школ), которые при всем расхождении друг с другом, отстаивают некоторые общие, имеющие принципиальное значение, положения. Философские направления существуют, как правило, в течение весьма длительного исторического периода, на протяжении ряда исторических эпох. В качестве примера философских направлений можно назвать материализм и идеализм, эмпиризм и рационализм, рациокализм и иррационализм и т. д.

Существование множества философских учений, школ, течений и направлений характеризует историко-философский процесс со стороны его внутренней дифференциации и поляризации. Развитие философии предстает как столкновение философских подходов, борьба идей, принципов и личностей. Таким образом, трудность в уяснении того, что представляет собой философия, в значительной мере связана с тем, что философии как таковой просто нет. Реально существовало и существует множество различных учений, школ, течений и направлений, которые в какой-то мере солидарны друг с другом, а в чем-то противоречат, борются, опровергают друг друга. При этом с развитием историко-философского процесса меняется предмет философского размышления и способ разрешения философских проблем. Из этого нередко делаются необоснованные выводы. Первый — о том, что у философии нет единого систематизирующего начала и, следовательно, невозможна ее самотождественность. Второй — о том, что поскольку философы обосновывали противоречащие друг другу положения, которые в равной мере оказываются опровержимыми, постольку философия не способна отыскать истину. Отсюда следует вывод о несостоятельности любых философских воззрений.

Подобные взгляды присущи не только неискушенному в философии обывателю, но и многим философам-профессионалам. Наиболее ярко их высказывали сторонники скептицизма (но не только они). Противники скептицизма, соглашаясь с тем, что предшествующие философские учения были ложными, или, по крайней мере, имели серьезные изъяны, стремились создать «единственно истинную философию». Великие философы Платон, Аристотель, Августин, Фома Аквинский, Декарт, Кант, Гегель, Шопенгауэр, Маркс, Ницше и другие — объявляли свои философские системы вершиной развития философской мысли, впитавшей все лучшее, что было у предшествующих поколений философов, дающей человечеству абсолютную истину и, тем самым, покончившими с гибельной для философии борьбой.

В течение длительного времени в общественном сознании складывалось упрощенное представление о том, что многообразие философских учений есть плод деятельности несговорчивых философов, пытающихся завладеть умами людей в корыстных целях или чтобы потешить свое самолюбие. Впервые серьезное исследование исторического развития философии провел крупнейший немецкий философ Гегель. Он покончил с упрощенным представлением о причинах философского плюрализма. Гегель связал многообразие философии с многообразием действительности, одной из форм постижения которой и выступает философия. Поскольку действительность многообразна, постольку и философия многообразна. Однако, по мнению Гегеля, это многообразие не исключает, а, напротив, предполагает единство. Все философские системы, на его взгляд, представляют собой моменты развития «Абсолютной

идеи», «Абсолютного Духа». Таким образом, признается ценность каждой философской системы, но в то же время подчеркивается ее относительность. Абсолютным, непреходящим в философских системах, по Гегелю, является ее принцип, представляющий собой момент разворачивания «Абсолютной идеи», а временным, преходящим — абсолютизация этого принципа, которая неправомерно противопоставляет данную систему всем другим философским системам.

Существенной особенностью учения Гегеля является стремление увязать развитие философии с конкретным историческим процессом, с его религиозными, экономическими и иными характеристиками. При таком подходе развитие философии объяснялось не только внутренней логикой развития «Абсолютной идеи», но и влиянием **социальной реальности.** Философские системы характеризуются Гегелем как **исторические образования, «духовные квинтэссенции эпохи».** Гегель пишет: «Определенный образ философии одновременен, следовательно, с определенным образом народов, среди которых она выступает, с их государственным устройством и формой правления, с их нравственностью, с их общественной жизнью» (*Гегель. История философии. Соч. Т. XI. — С. 53).* Таким образом, по Гегелю, каждый философ является сыном своего времени. Это означает, что его учение ограничено рамками той эпохи, в которой он живет и творит. Но если каждая эпоха порождает свой тип философии, то, учитывая качественное различие исторических эпох, цивилизаций, культур, национальных особенностей, естественно, возникает вывод о неизбежности философского плюрализма не только для прошлой истории человечества, но и для настоящего и будущего. Сам Гегель такого вывода не делает. У него имеется внутреннее противоречие между диалектическим методом и консервативной системой. (Об этом речь пойдет далее, при рассмотрении его философского учения.) Гегель акцентировал внимание на непреходящем моменте в философских системах, на том, что является обнаружением саморазвития «Абсолютной идеи». Поэтому он свою философскую систему представил как высший этап философского развития человечества, в которой «Абсолютная идея» нашла свое завершение.

Гегелевское учение об исторической обусловленности философии восприняли и развили, в соответствии со своими взглядами, К. Маркс и Ф. Энгельс, а также их последователи — марксисты. В марксизме проблема философского плюрализма **приобрела историко-материалистическое решение.** Философия рассматривается в марксизме как одна из форм общественного сознания, специфически, под своим углом зрения, отражающая общественное бытие. Следовательно, философия, как духовное образование, находится в определенной зависимости от особенностей общественного бытия, различных факторов общественной жизни. При этом в марксизме большое значение придается социально-классовой обусловленности

философских учений, подчеркивается **идеологическая функция** философии. Предполагается, что каждый крупный философ сознательно или бессознательно отражает наиболее важные моменты своей эпохи, своего народа и при этом он выражает интересы тех или иных социальных классов или слоев общества.

Однако марксизм не ставит развитие философии в жесткую, однозначную зависимость от развития общественного бытия, материальной и духовной жизни людей. В соответствии с положением об относительной самостоятельности в развитии общественного сознания, признается возможность и относительно самостоятельного развития философии, отставание от развития форм общественной жизни («консервативные» и «реакционные» учения) или же опережение философией непосредственных задач общественной жизни («прогрессивные» и «революционные» учения. В марксизме признается также зависимость философских учений и от личности создающих их мыслителей.

Гегелевской и марксистской концепции в определении сущности и предназначения философии противостоит **экзистенциально- персоналистский подход.** Представители этого направления выступают против истолкования философии как отражения и выражения каких-либо сторон абсолютной идеи или общественного бытия. Философия, по их мнению, специфична не своим предметом, а способом отношения человека к бытию. Следовательно, сущность философии образует не какой-то особый специфический предмет рассмотрения, а само философское мышление, философствование. Философское мышление, даже если его и можно назвать отражением бытия, есть отражение в форме проблемы, иначе говоря, специфичность философии проявляется преобразованием наличной действительности в проблему: проблематизация действительности и одновременно попытка ее депроблематизации, то есть разрешение этой проблемы в мышлении.

В экзистенциально-персоналистской интерпретации подчеркивается, что философия — это не наука, а духовно-практическая форма освоения действительности. В отличие от науки, она представляет собой не просто теоретическое знание, интеллектуальную конструкцию, а является выражением основных убеждений человека, его нравственной позиции. Философствование — это духовный акт, в котором действует не только интеллект, но вся совокупность духовных сил человека. Это значит, что в основе философии лежит опыт человеческого существования во всей его полноте.

Сторонники этого направления настаивают на **личном, субъективном характере философии,** на присутствии личности философа во всем его учении. Философия — это стремление личности установить согласие с самим собой и с окружающим миром, это форма реализации его собственной сущности. Она рождается из чувства неудовлетворенности и беспокойства и является результатом усилий мыслителя снять эти негативные эмоции. Каждая личность

создает свою философскую систему. Сколько личностей, столько может быть и философских систем. На каждой значительной философской системе лежит печать личности философа. Это проявляется и в выборе проблематики исследования, и через идеи, выражающие в абстрактных терминах внутреннее состояние личности философа, и в стиле (способе изложения материала). В связи с этим делается вывод, что каждая философская система обладает ценностью только для ее создателя и она не может претендовать на значимость для всех. Поэтому не следует сталкивать философские системы друг с другом, объявлять, что одна из них истинна, другая — ложна. Каждая из них представляет ценность сама по себе.

Очевидно, что такой подход приводит философию в тупики субъективизма. Она теряет общественную значимость, какое-либо духовно-нравственное значение для других людей. Поэтому представители экзистенциально-персоналистского подхода стремятся найти какие-то общезначимые характеристики философствования. Например, французский персоналист Ж. Лакруа заявляет, что это значит универсализировать духовный опыт личности, переводя его в термины, доступные для других систем. Представители религиозного направления такую возможность связывают с тем, что духовная жизнь людей имеет одну общую основу — Бога. Сторонники нерелигиозного экзистенциализма пытаются вывести общезначимость из тождества иррационально-волевого начала личности.

Итак, мы зафиксировали три точки зрения на причины философского плюрализма, вытекающие из определенного понимания специфики философии. По нашему мнению, каждая из этих позиций содержит в себе рациональное начало. Поэтому их можно увязать друг с другом, представив синтетическую целостную концепцию.

2
Сущность и предназначение философии — попытка синтеза всех трех концепций

Философский плюрализм появляется вследствие историчности человека, всех форм его материальной и духовной деятельности. Историческая обусловленность философской мысли, на которой настаивал Гегель и Маркс, не вызывает сомнения. Философия как форма духовной деятельности необходимо должна нести в себе момент историчности. Философия — это ответ человеческого духа на вопросы, поставленные исторически обусловленным бытием человека.

Проблема **исторической обусловленности** философии имеет много аспектов, сторон. Прежде всего, эта историчность проявляется в том, что создатели философских систем, мыслители, являются детьми своего времени, своей цивилизации, своего народа, государ-

ства, вероисповедания и т. д. Следовательно, на многообразие философских систем накладывает свой отпечаток историческая эпоха, место и время деятельности мыслителя, его национальная и вероисповедальная принадлежность и другие моменты, которые характеризуются определенными материальными и духовными параметрами: развитием производства, характером общественных отношений, состоянием науки, культуры, искусства, тенденциями в их развитии и т. д. Вероятно, определенное влияние может оказывать и социальное положение мыслителя. Хотя исторический опыт свидетельствует, что рабу-вольноотпущеннику Эпиктету и императору Марку Аврелию это не мешало развивать сходные философские идеи стоицизма.

Таким образом, признавая историческую обусловленность многообразия философских учений, школ и течений, следует иметь в виду, что это признание не отменяет признания приоритета личностного начала в философии. Философское учение — не просто продукт эпохи. Это все продукт размышлений, установок, переживаний конкретной личности. Эпоха преломляется, реализует свои императивы, требования через духовную деятельность личности мыслителя. Другое дело, что не все мыслители и не все эпохи стремились выразить свое «Я». Для некоторых эпох, в частности для средневековья, вообще не принято говорить от имени своего «Я». В такую эпоху философ хочет, чтобы его мысли воспринимали как голос времени, государства или истолкователя голоса высших сил — Бога. В средневековой теологии главным достоинством мыслителя считалось следование «образцу» — творениям «отцов церкви». Тем не менее, это не исключает общего вывода, что основой философского плюрализма является своеобразие личности мыслителя, его индивидуального характера, индивидуального опыта, индивидуального переживания, индивидуальных способностей, индивидуального освоения достижений культуры своей эпохи, своего народа.

Подчеркивая принципиальное значение личностного выражения в исторической обусловленности философского творчества, следует также проанализировать внутреннюю противоположность влияния «исторического фактора» на развитие историко-философского процесса. С одной стороны, каждая историческая эпоха, государство, культура создают предпосылки для сходной, тождественной постановки и решения философских проблем. Но, с другой стороны, эта тождественность обусловливает различия, так как в каждую иную эпоху, в каждой культуре создается иная тождественность, и значит, в разные эпохи, в разных культурах должны быть разные способы постановки и решения философских проблем. Поэтому рассмотрение философии в процессе исторического развития от одной эпохи к другой, от одной культуры к другой позволяет увидеть и оценить большое разнообразие философских учений, школ, течений и направлений.

Вместе с тем, историческое развитие характеризуется не только тем, что на смену одной эпохе, культуре приходят другие, то есть уникальностью различных эпох, государств, народов, культур. Оно необходимо предполагает преемственность между этими эпохами и культурами. И это обусловливает возможность заимствования накопленного предшествующими поколениями богатства философской мысли и ее продолжение, развитие **философской традиции**, которая выражается в существовании философских течений и направлений.

Наличие философской традиции характеризует тождественность философской мысли и показывает, что, несмотря на различие эпох, культур, государственно-национальных образований и иных факторов, философская мысль устойчива, она периодически возвращается к одной и той же проблематике и решает эту проблематику близкими средствами. В различные эпохи, в различных культурах у философов могут возникнуть довольно близкие переживания и размышления. И, хотя эти переживания они выражают на языке своего времени, с учетом достижений всей предшествующей философии и той конкретной социокультурной ситуации, в которой создается данное философское учение, мы все же отчетливо видим их идейную близость. Ярким примером такой переклички эпох является стоическая традиция — античный стоицизм — христианский стоицизм — экзистенциальный стоицизм.

Философская традиция проявляется в **филиации идей**, то есть перехода идейного багажа одних философских учений и школ в другие. Эта филиация может иметь самый разнообразный характер. И сам факт заимствования идей может быть причиной тождественности философских учений, школ, а также причиной их различий внутри школы, течения, направления. Таким образом, в традиции в какой-то мере реализуется надысторические детерминанты в философии. Наличие философской традиции, позволяющей философской мысли одной эпохи, культуры перекликаться с философской мыслью другой эпохи, культуры, приводит к выводу об относительном значении исторического фактора, позволяет выявить в философии «надысторические моменты». Правда, здесь возможно объяснение и с позиций исторического детерминизма. Суть его состоит в том, что сходные по некоторым наиболее общим характеристикам состояния общественного бытия и сознания (например, состояние кризиса всех сфер общественной жизни) создают наиболее общие предпосылки для появления близких идей в различные эпохи, продуцируют философские традиции.

Для философского процесса характерен **диалог** взглядов, подходов. Этот диалог проявляется, во-первых, в том, что каждый значительный философ берется всегда за разрешение тех проблем, которые были поставлены и, по его мнению, неудовлетворительно разрешены какими-то конкретными его предшественниками или какой-то школой, течением. Он явно или скрыто отталкивается от

тех, кто был до него. Во-вторых, такой философ всегда ведет диалог с предшествующей философской культурой в рамках всей ее истории. И, в-третьих, он чаще всего ведет диалог с философами близких ему учений (в рамках школы) или, наоборот, противостоящих его учению идей. И этот диалог является фактором, усиливающим единство историко-философского процесса, дает основание для самоотождествленности философии и, в то же время, он косвенно способствует философскому плюрализму, так как в процессе диалога формируется своеобразие того или иного философского учения.

Сейчас, после рассмотрения общих предпосылок развития историко-философского процесса целесообразно перейти к конкретному рассмотрению его основных этапов, философских учений, школ, течений и направлений.

тема 3

Античная философия

1/ Раннегреческая натурфилософия: Фалес, Гераклит
2/ Онтологизм древнегреческой философии: элеаты и Демокрит
3/ Поворот к человеку — философские учения софистов и Сократа
4/ Платон и Аристотель — систематизаторы древнегреческой философии
5/ Позднеантичный идеал мудреца: эпикуреизм и стоицизм

1
Раннегреческая натурфилософия: Фалес, Гераклит

Философия зародилась в странах Древнего Востока: Древней Индии и Древнем Китае в середине I в. до н. э. Древневосточная философия это большое, относительно самостоятельное направление историко-философского процесса, тесно связанное с религией и культурой данного региона. В ее рамках было создано большое количество оригинальных философских учений, школ, течений и направлений, которые внесли существенный вклад в развитие человеческой цивилизации. Однако недостаток учебного времени не позволяет нам более или менее внимательно рассмотреть основные направления философии Древнего Востока. Поэтому мы сосредоточим свое внимание на изучении европейской философии.

Начало развития европейской философии было положено в Древней Греции в V—IV вв. до н. э. Она возникла и развивалась в тесной связи с зачатками конкретных знаний о природе. Первые древнегреческие философы были одновременно и естествоиспытателями. Они делали попытки научно объяснить происхождение Земли, Солнца, звезд, животных, растений и человека. Ими были высказаны интересные идеи о движении, величине и форме небесных тел, о причине солнечных затмений, о количестве дней в году и т. д.

Спецификой древнегреческой философии в ее начальный период является стремление понять сущность природы, мира в целом, космоса. Не случайно первых греческих философов называли «физиками» (от греческого phisis — природа). Главным вопросом древнегреческой философии был вопрос о **первоначале мира.** И в этом смысле философия перекликается с мифологией, наследует ее мировоззренческую проблематику. Но если мифология стремится решить этот вопрос по принципу — **кто родил сущее,** то философы ищут субстанциальное начало — **из чего все произошло.** Так, родоначальник греческой философии Фалес, рассматривал все существующее многообразие вещей и явлений природы как проявление единого, вечного начала — **воды.** Он утверждает, что все вещи возникают из воды и, разрушаясь, вновь превращаются в воду. Испарения

воды питают небесные огни — Солнце и другие светила, затем во время дождя вода опять возвращается и переходит в землю в виде речных отложений, в дальнейшем из земли снова появляется вода как подземные ключи, туманы, росы и т. д. Излагая учение Фалеса о воде как начале, великий греческий философ Аристотель употреблял два выражения: вода как элемент материи, стихия природы и вода как первооснова, общее, субстрат всех вещей, как крайняя точка, к которой мы приходим, отвлекаясь от различных конкретных состояний материи, первоначало, видоизменения которого и дают различные состояния.

Аналогичные воззрения развивали Анаксимен и Анаксимандр. У Анаксимена таким первоначалом и субстратом всех вещей является конкретная стихия — **воздух.** У Анаксимандра — **апейрон** («бесконечное») — неопределенное, вечное и бесконечное, постоянно находящееся в движении первоначало.

Одним из наиболее крупных философских учений раннегреческой философии является учение Гераклита Эфесского. Главное произведение Гераклита — «О природе». Гераклит в качестве субстанциально-генетического начала Вселенной рассматривает огонь. В учении Гераклита он выступил как субстанция бытия, поскольку пребывает всегда равным самому себе, неизменным во всех превращениях и как первоначально, конкретная стихия. Мир по Гераклиту — упорядоченный Космос. Он вечен и бесконечен. Он не создан ни богами, ни людьми, а всегда был, есть и будет вечно живым огнем, закономерно воспламеняющимся и закономерно потухающим. На основе превращений Огня строится космология Гераклита. Все предметы и явления природы рождаются из Огня и, исчезая, вновь обращаются в огонь. «Огня смерть — воздуха рождение и воздуха смерть — воды рождение. Из смерти земли рождается воздух, из смерти воздуха — огонь» и т. д.

Все изменения мироздания у Гераклита происходят в известной закономерности, подчиняясь судьбе, которая тождественна необходимости. Необходимость — это всеобщий закон — **Логос.** «Логос» в дословном переводе с греческого языка означает «слово», но одновременно Логос означает разум, закон. Всегда все совершается по этому Логосу. Известный исследователь истории философии А. С. Богомолов отмечал, что понятие Логос у Гераклита носит широкое обобщающее значение. Если сопоставить эту категорию с современными категориями, то она была бы наиболее близка категории «сущность» во многообразии ее связей и опосредований. В самом общем плане Логос Гераклита есть выражение логической структуры Космоса, логической структуры образа мира, непосредственно данного живому созерцанию (*Богомолов В. С. Диалектический логос. — М., 1982. — С. 71—72*).

Гераклитовская космология строится на основе стихийной диалектики. Мир в учении Гераклита представляет собой упорядоченную систему — Космос. Образование этого Космоса происходит

на основе всеобщей изменчивости явлений, общей текучести вещей. «Все течет, все изменяется, нет ничего неподвижного». Для выражения этой мысли Гераклит пользуется образным сравнением изменяющегося Космоса с текущей рекой, потоком. «На входящего в одну и ту же реку текут все новые и новые воды». Движение, по Гераклиту, свойственно всему существующему. Вся природа, не останавливаясь, изменяет свое состояние. «В одну и ту же реку нельзя войти дважды и нельзя дважды застигнуть смертную природу в одном и том же состоянии, но быстрота и скорость обмена рассеивает и снова собирает. Рождение, происхождение никогда не прекращается». «Солнце — не только новое каждый день, но вечно и непрерывно новое».

Учение Гераклита о потоке тесно связано с его учением о переходе одной противоположности в другую, о «мене», «обмене» противоположностей. «Холодное теплеет, теплое холодеет, влажное высыхает, сухое увлажняется». Обмениваясь друг с другом, противоположности становятся тождественными. «Одно и то же в нас — живое и мертвое, бодрствующее и спящее, молодое и старое». Утверждение Гераклита, что все есть обмен противоположностей дополняется указанным, что все происходит через борьбу. «Следует знать, что война всеобща, и правда борьба, и что все, что происходит, через борьбу и по необходимости». На основе борьбы устанавливается гармония мира. «В рождающемся соединяется, из расходящегося- прекраснейшая гармония, и все происходит через борьбу».

Таким образом, в раннегреческой философии налицо совмещение философского и физического (естественно-научного) подхода в объяснении первоначала мира. С одной стороны, они довольно четко осуществляют субстанционалистский подход, с другой стороны, — субстанция бытия, как правило, отождествляется с конкретной стихией, явлением природы. Эта стихия в какой-то мере приобрела значение метафоры, в образной форме давала представление о первоначале всесущего.

2
Онтологизм древнегреческой философии: элеаты и Демокрит

Дальнейшим крупным шагом в развитии раннегреческой философии была философия Элейской школы Парменида, Зенона, Ксенофана. Философия элеатов представляет собой дальнейший этап на пути рационализации знания, освобождения мышления от метафорических образов и оперирования абстрактными понятиями. Элеаты первые в истолковании субстанции перешли от конкретных природных стихий — воды, воздуха, земли, огня — к бытию как таковому. Центральное понятие их философии — **бытие.** По словам Парменида, единственно истинным является положение: «бытие есть, небытия нет, ибо небытие невозможно ни познать (ведь оно непостижимо),

ни высказать». С этим связано утверждение Парменида, что «мыслимо только сущее». Ибо «нельзя отыскать мысль без бытия, в котором осуществлена эта мысль». Бытие вечно. Возникновение бытия невозможно, ибо неоткуда ему возникнуть: из ничего ничего не может возникнуть, оно не может возникнуть из другого бытия, так как до него не было другого, ибо бытие едино. Оно не может возникнуть и из небытия, так как небытия нет. Если бытие есть, о нем нельзя сказать, что его не было раньше, то есть, что оно возникает. Если оно есть, то нельзя сказать также, что оно будет, что оно останется бытием. Следовательно, бытие есть, оно вечно, не возникает и не уничтожается, оставаясь тождественным и всегда равным самому себе.

Бытия не может быть ни чуточку больше, ни чуточку меньше. Оно однородно и непрерывно. Стало быть, нет и пустого пространства. Все наполнено бытием. Поэтому все непрерывно. Ведь бытие плотно примыкает к бытию. Бытие бесконечно во времени (поскольку оно не возникло и не уничтожалось), бытие ограничено в пространстве, оно шарообразно. Это связано с его однородностью, с тем, что оно повсюду одинаково, всюду равно отстоит от центра. Ксенофан это единое, вечное, несотворенное и не уничтожаемое начало называет Богом. Бог — субстанция мира. У Ксенофана отчетливо прослеживается пантеистическая тенденция отождествления Бога с природой. Бог тождествен Космосу.

Элеаты, как и все древнегреческие философы, были энциклопедистами — мудрецами. И поэтому они также стремились дать физическую картину мира. Следует отметить, что их физическая картина мира находилась в определенном противоречии с их философским учением. Получалось, что это как бы две разные, нестыкующиеся стороны Мудрости. Так Парменид многообразие мира сводит к двум началам. Первое — Эфирный огонь, чистый свет, теплое, второе — густая тьма, ночь, земля как костное начало, холод. Из смешения этих двух начал происходит все многообразие видимого мира. Вселенная представляется Парменидом как состоящая из концентрированных кругов или венцов, которые лежат слоями вокруг Земли, расположенной в центре Вселенной. Всех их окружает небесная твердь. Промежуточные круги состоят из смеси огня и земли. В самом центре всех сфер царствует великая богиня Правды и необходимости, которая управляет всеми происходящими в мире явлениями.

Это противоречие между метафизикой (философией) и физикой — (учением о Природе) элеатов отчасти объясняет их учение о познании. Элеаты четко разграничивали истину, основанную на рациональном познании, и мнение, основанное на чувственных восприятиях. Последние, считают они, — знакомят людей лишь с видимостью вещей. Знание их истинной сущности дает философское учение о бытие, а то, как предстает мир нашим чувствам, описывается в учении о Природе. Чувственное многообразие мира, с точки зрения элеатов, иллюзорно.

Доказательству иллюзорности многообразия мира и движения посвящены трактаты Зенона. Если сущее множественно, доказывал Зенон, то оно одновременно должно быть и настолько малым, чтобы вовсе не иметь величины, и настолько большим, чтобы иметь бесконечную величину. Оно не имеет величины потому, что каждая из многих вещей сама по себе есть единица, ибо множество есть совокупность единиц, но если она единица, то она неделима, стало быть, она есть точка, которая, будучи прилагаема, не увеличивает, а будучи отнимаема, не уменьшает, то вся она не имеет величины и плотности, есть ничто. Если единица ничто, то и сумма единиц — ничто. С другой стороны, рассуждает Зенон, если предположить, что каждая из множества вещей имеет величину, плотность и некоторое расстояние от другой части и так до бесконечности, стало быть, каждая вещь бесконечно велика.

В этой антиномии (неразрешаемости противоречий) Зенон ставит проблему конечного и бесконечного, проблему бесконечной делимости конечных вещей. Заслуга его заключается именно в постановке проблемы, а не в ее решении, в котором обе противоположности — конечное и бесконечное (у него взаимно) исключают друг друга и представляют нечто внешнее по отношению друг к другу. Зенон видит только противоположность конечности и бесконечности, но не видит их единства. Он видит, что они являются отрицанием друг друга, но не видит, что каждая из них с необходимостью предполагает свою противоположность.

То же самое относится и к проблеме единицы и множества. Зенон не видит, что единица есть ничто иное, как внутренняя сторона множества, что различие их необходимо предполагает их взаимное отношение. По существу, Зенон воспроизводит учение Парменида, противопоставляющее бытию небытие, ибо Зенон сводит единицу к небытию. Из своих рассуждений он делает вывод, что множественное бытие не существует.

Наиболее известны апории Зенона, ставящие своей целью опровергнуть движение (апория — отсутствие выхода, тупик, непреодолимая трудность): «Дихотомия» (разделение надвое), «Ахилл и черепаха», «Стрела» и «Движущиеся тела». Рассмотрим вкратце суть апории «Дихотомия». Апории состоят в следующем: предмет, движущийся к цели, должен сначала пройти половину пути к ней, а чтобы пройти эту половину, он должен пройти сначала ее половину и так до бесконечности. Стало быть, заключает Зенон, тело никогда не может достигнуть цели, ибо путь его бесконечен, и тело вечно должно преодолевать эти бесконечные половины. Уже Аристотель указывает, что Зенон бесконечно делимое смешивает с бесконечно большим, актуальную и потенциальную бесконечность. Хотя в возможности, время и пространство бесконечно делимы, это не означает, однако, что они в действительности бесконечно раздельны. Ошибка Зенона состоит в том, что непрерывность пространства он абсолютизирует и противопоставляет прерывности. В этих апори-

ях Зенон рассматривает пространство как сумму конечных отрезков и противопоставляет ему бесконечную непрерывность времени. В апории «Ахилл и черепаха» Зенон доказывал невозможность движения тем, что нельзя пройти в конечное время бесконечное число половинок пути. Ахиллес находится позади черепахи. Пока он пробежит разделяющее их расстояние, черепаха несколько продвинется вперед. Пока Ахиллес пробежит это новое расстояние, черепаха опять несколько продвинется вперед и так до бесконечности. Хотя расстояние будет все более уменьшаться, но никогда не исчезнет.

В чем состоит основной смысл всех этих доказательств? В обнаружении противоречия в строго логически выведенных следствиях основных понятий, которыми оперирует античная наука и обыденное сознание. Противоречие же рассматривается как достаточное основание для устранения их из сферы подлинного знания, с «пути истины», и перевод его в область «мнений».

Крупным шагом по пути развития онтологического подхода в решении философских проблем является атомизм Демокрита (460 —370 до н. э.). Демокрит стремился к созданию стройного, ясного и логически обоснованного учения. Исходная мысль этого учения: «в мире нет ничего, кроме атомов и пустоты, все существующее разрешается в бесконечное множество первоначальных неделимых вечных и неизменных частиц, которые вечно движутся в бесконечном пространстве, то сцепляясь, то разлучаясь друг с другом».

Онтология Демокрита. Бытие есть нечто предельно простое, далее неделимое, непроницаемое — атом. Атомов бесчисленное множество. Демокрит характеризует атомы так же, как Парменид бытие. Атомы вечны, неизменны, нераздельны, непроницаемы, не возникают и не уничтожаются. Они обладают абсолютной плотностью и твердостью и отличаются друг от друга по своему объему и фигуре. Все тела состоят из атомов, реальные подлинные свойства вещей суть те, которые присущи атомам. Все остальные чувственно воспринимаемые свойства: вкус, запах, температура и т. д. существуют не в вещах, а только в чувственном восприятии человека.

Атомы отделены друг от друга пустотой. Если атом — бытие, то пустота — это небытие. С одной стороны, если бы не было пустоты, то не было бы и реального множества и движения. С другой стороны, — если бы все было делимо до бесконечности, то пустота была бы во всем, то есть в мире ничего бы не было, не было бы и самого мира. Отсюда следует вывод, если бесконечная делимость уничтожала бы всякую величину, разрешив ее в ничто, то должны существовать твердые тела, иначе не было бы ничего плотного. Движение Демокрит считал вечным естественным состоянием Космоса. При этом движение истолковывалось строго однозначно как механическое перемещение атомов в пустоте.

Итак, суть онтологии Демокрита сводилась к двум основным положениям:

1. Все вещи образуются из сочетания атомов: все многообразие мира проистекает из их соединения и разделения. А потому вещи различаются лишь по количеству своих атомов, по их форме, порядку и положению.

2. Атомы вечно движутся в окружающей их пустоте: по отношению к атому место, занимаемое им, совершенно случайно.

Гегель так выразил суть и основное достижение демокритовского атомизма. «Главным является единица, для себя — бытие, эта определенность представляет собой великое первоначало, которое до сих пор не встречалось. Это простое соотношение с самим собой, но соотношение посредством отрицания инобытия».

Теория Демокрита носит умозрительный характер, и сам Демокрит признавал умозрительный характер своего атомизма, поскольку в чувственном восприятии мы никогда не находим атомов. Но элеаты поставили серьезную проблему существования множественности и движения, и Демокрит на теоретическом уровне дал ей определенное решение.

Космология и антропология. Как и другие «мудрецы» Демокрит попытался применять свою теорию для объяснения происхождения и развития Вселенной. По его мнению, бесконечное движение атомов приводит их к совпадению, взаимной встрече и столкновению сначала отдельных атомов, а потом и целых комплексов. Под влиянием этого столкновения образуется единый вихрь, в котором атомы кружатся, наталкиваются друг на друга, соединяются и разделяются. При этом подобные отходят к подобным. Имеющие одинаковый вес, вследствие большого скопления, больше не в состоянии кружиться и образуют различные соединения. Тонкие тельца отступают в наружные части пустоты, как бы пролетая к периферии. Прочие же остаются в центре и образуют некое шарообразное соединение. Из этой шарообразной массы отделяется нечто вроде «оболочки», которая в виде неба простирается над всем миром. Более плотные и тяжелые тельца собираются в середине и образуют землю, занимающую центр мироздания. По Демокриту, Вселенная бесконечна и бесконечно в ней количество миров.

Организмы возникли под влиянием тех же механических причин. Человек — то же скопление атомов и отличается от других существ наличием души. Душа — это вещество, состоящее из мелких, наиболее подвижных, огненных атомов. Демокрит также связывает душу с дыханием. В воздухе находится большое число мелких, круглых атомов. Вместе с вдохом в тело входит воздух, а с ним и душевные атомы. Это удерживает давление внешнего воздуха (атмосферы) и препятствует выходу души наружу. Поэтому во вдыхании заключены жизнь и смерть. Душа смертна, она уничтожается со смертью тела. Душа состоит из двух частей: она имеет разумную часть, находящуюся в груди и неразумную часть, рассеянную по всему телу.

Атомистическая теория Демокрита распространяется и на истолкование **познания.** Демокрит объясняет познание мира на основе **принципа «истечения».** Согласно этому принципу, процесс познания состоит в восприятии человеком воздействия на него тел через соответствующие органы чувств. Это воздействие проявляется в форме истечения с поверхности всех вещей копий — мельчайших и тончайших образов этих вещей. Проникая в тело человека, образы вещей соприкасаются с атомами души и вызывают у него соответствующее ощущение внешнего мира. Демокрит не видит связи чувственного уровня познания с рациональным рассуждением, резко отделяет и противопоставляет их друг другу. Истинное познание достигается только разумом.

Демокрит является сторонником крайнего детерминизма переходящего в фатализм. Он, по сути дела, отождествляет причинную обусловленность явлений и необходимость. Ни одна вещь не возникает беспричинно, но все возникает на каком-нибудь основании в силу необходимости. Случайность — это лишь неизвестная человеческому разуму причина, и древние, в наведении истинных причин явлений, приписывали их либо судьбе, либо богам, когда эти явления представлялись им особенно грозкыми и величественными. На самом деле, в основе всего лежит естественное начало. Бесконечная цепь причин и следствий создает, по Демокриту, неотвратимую необходимость. Так, если человек нашел сокровище, то это не случайно, а потому, что он начал копать в данном месте. Он начал копать тоже не случайно, а по какой-то причине и т. д.

В марксистско-ленинской философии атомизм Демокрита квалифицируется как вершина античного «стихийного материализма». В. И. Ленин называет философский материализм «линией Демокрита». По моему мнению, говорить о материализме древнегреческих философов явно преждевременно. По крайней мере до Платона, вопрос о соотношении бытия и мышления, материи и сознания еще не сформировался и не был поставлен. Отсутствует и само понятие материи. В философском плане здесь речь идет только о субстанции мира и основах его бытия. Демокрит лишь продолжает традиции Милетской, Ионийской и Элеатской школ. Поэтому можно говорить только об онтологизме, но не материализме Демокрита. Ключевые понятия демокритовского учения — это умозрительные конструкции. Атомы и пустота — не некие материальные структуры, из которых состоит весь мир, это не природные стихии, не философские частицы, а понятия, равноценные элеатскому понятию бытия и сущего. А идеального мира, с которым бы хоть в какой-то мере соотносится атомизированный мир, у Демокрита не существует. Теория познания как теория истечения не приводит даже к образованию идей. Поэтому исторически первым формируется не стихийный материализм (как выражение здравого смысла), а идеализм, так как вопрос о соотношении бытия и мышления в более или менее ясной форме впервые ставит и развивает Платон.

3
Поворот к человеку — философские учения софистов и Сократа

В период своего становления человеческое познание направлено «вовне», на объективный мир. И впервые греческие философы стремятся сконструировать картину мира, выявить всеобщие основания бытия этого мира. Накопление философией объема знаний, разработка инструментария мышления, изменения общественной жизни, под влиянием которых формируется человеческая личность, формирование новых общественных потребностей обусловили дальнейший шаг в развитии философской проблематики. Происходит переход от преимущественного изучения природы к рассмотрению человека, его жизни во всех многообразных проявлениях, возникает **субъективистско-антропологическая тенденция в философии.** Родоначальниками этой тенденции являются софисты и Сократ. Строго говоря, именно с их деятельностью начинается переход от философии как любви к мудрости вообще, как «первонауки» к философии в подлинном смысле этого слова. Ибо философия, в буквальном смысле этого слова, — это осмысление, переживание мыслителем своего места, своей роли, своего предназначения в бытии.

Итак, начало в исследовании проблемы человека положили софисты Протагор (480—410 гг. до н. э.), Горгий (480—380 гг. до н. э.) и другие. Слово «софист» (от греческого «софия» — мудрость), первоначально означавшее «мудрец», «искусственник», «изобретатель», со второй половины IV века до н. э. становится кличкой, означавшей особый тип философа, философа-профессионала, учителя философии. Новый тип философа появляется в период расцвета рабовладельческой демократии, благодаря потребности в общем и политическом образовании, порожденной развитием политических и судебных учреждений, научной, философской и художественной культуры. В условиях демократии политическая образованность, опыт и мастерство в публичных выступлениях, на судах начинает цениться чрезвычайно высоко. В соответствии с общественной потребностью появляются и учителя этого искусства. Пользуясь энциклопедическими знаниями и искусством красноречия, они опровергали казавшиеся непоколебимыми истины и обосновывали порой самые необычные воззрения. Софисты способствовали развитию логического мышления, гибкости понятий, позволяющих соединить и даже отождествить как будто бы самые несовместимые вещи. Логическая доказуемость считалась у них основным свойством истины. Доказать — значило убедить, уговорить. Софисты считали, что доказать можно все, что угодно. Все, что требуется доказать в тех или иных обстоятельствах. «Познай самого себя» — этот призыв, помещенный у входа в храм Аполлона в Дельфах становится у софистов и Сократа ведущим содержанием всех их философских размышлений.

В философии софистов и Сократа человек становится единственным бытием. Имея в виду предшествующую философию, искавшую бытие вне человека, софист Горгий доказывает, что, если бы оно существовало, мы не могли бы иметь о нем никакого знания, а если бы имели таковое, то не могли бы его выразить. Иначе говоря, человек только в себе самом может найти истину. Эта идея очень четко была сформулирована другим известным софистом Протагором: «Человек есть мера всех вещей существующих, что они существуют, и несуществующих, что они не существуют». Таким образом, следует констатировать, что со времен софистов и Сократа проблема человека, человеческой личности становится одной из важнейших проблем философии.

Перенос акцента в философском размышлении с природы на человека означал не просто более широкое и всестороннее развитие второй важнейшей составляющей мировоззренческого комплекса, а коренной поворот в разработке мировоззренческой проблематики. С этого времени на передний план выходит проблема отношения человека к миру. Как видно из приведенного выше высказывания Протагора, уже софисты подчеркивали субъективный характер человеческого бытия, его влияние на восприятие и оценку мира как объекта. **Следовательно, начиная с софистов и Сократа, философия впервые формулирует основной мировоззренческий вопрос как вопрос об отношении субъекта к объекту, духа к природе, мышления к бытию.** И здесь мы должны подчеркнуть, что для философии специфическим является не раздельное рассмотрение человека и мира, а постоянное их соотнесение. Философское восприятие мира всегда субъективно, личностно окрашено, в нем нельзя абстрагироваться от присутствия познающего, оценивающего и эмоционально переживающего человека. Философия — это самосознающее мышление.

Эта особенность позволила Ф. Энгельсу сделать вывод, что **отношение мышления к бытию является основным вопросом философии.** Насколько правомерен такой вывод можно оценить лишь после того, когда будет уяснено, что имел в виду Ф. Энгельс под понятием «основной вопрос философии». Ф. Энгельс выделяет две тесным образом взаимосвязанные стороны основного вопроса философии. Первая сторона — **это ответ философов на вопрос: что первично, а что вторично — бытие или мышление, природа или дух.** В зависимости от решения этого вопроса все философы разделились на два лагеря: **материалистов и идеалистов.** Материалисты утверждают первичность, самодостаточность материи. Весь мир, бытие объясняется ими как продукт саморазвития материи. Идеалисты же в качестве первоначала всего сущего называют духовное начало — личностное или безличностное. Те из идеалистов, которые в качестве первичного начала называют личностное, индивидуальное сознание, мышление, именуются **субъективными идеалистами,** а те, кто понимает духовное начало как надличностное, — **объективными идеалистами.**

Вторая сторона основного вопроса философии формируется Ф. Энгельсом как вопрос о познаваемости мира, то есть может ли дух, мышление, сознание без остатка, без границ постичь материю, природу бытия, отразить в понятиях все многообразие универсума. Большинство философов отвечают на этот вопрос положительно, в той или иной форме признавая возможность познания бытия. Те же из философов, которые отрицают принципиальную возможность познания бытия, называются **агностиками.**

Изучение истории философии свидетельствует, что попытка уложить все философские течения, школы и учения в «прокрустово ложе» приводит к значительному упрощению и даже искажению историко-философского процесса. Во-первых, как показано ранее, этот вопрос не всегда стоял перед философами, а во-вторых, для многих философских учений ответ на этот вопрос в таком виде не имел существенного значения.

Однако если признать, что вопрос об отношении мышления к бытию, духа к природе не сводится только к этим двум сторонам, а в своей наиболее общей формулировке принимает форму вопроса об отношении субъекта к объекту, субъективного и объективного, что, в свою очередь, предполагает нравственное, эстетическое, религиозное, экономическое, политическое и иные отношения, то можко признать, что этот вопрос имеет для философии универсальное значение и присутствует в том или ином модифицированном виде при решении множества иных философских проблем.

Тем не менее, если применить к софистам энгельсовские критерии решения основного вопроса философии, то их следует квалифицировать, во-первых, как субъективных идеалистов, а во-вторых, как агностиков. Субъективный идеализм их позиции ярко проявляется в установке, что человек есть мера всех вещей, а агностицизм — в **релятивизме,** учении об относительности всех наших суждений и знаний. «О всякой вещи есть два мнения, противоположных друг другу», — учил Протагор. И можно с успехом отстаивать любое из этих мнений. И, следовательно, критерием, мерой истинности утверждения следует считать интересы конкретного человека или какого-то сообщества. «Какой мне кажется каждая вещь, такова она для меня и есть, а какой тебе, такова же она, в свою очередь, для тебя. Так, поскольку на ветру одному холодно, а другому нет, нельзя сказать, что ветер сам по себе холоден или нет, но для мерзнущего он холоден, а для немерзнущего нет». Однако релятивизм софистов ограничен. Он не доходит до полного отрицания возможностей общезначимого знания. Более того Протагор утверждает, что ощущение не может ошибаться. Если одетому в отрепья холодно, а хорошо одетому тепло, то это вовсе не значит, что один из них прав, а другой неправ. Просто надо изменить худшее состояние на лучшее. Таким образом, проблема истины переносится в практическую сферу — согреть мерзнущего, дать ему теплую одежду и т. п. Здесь Протагор выдвигает очень важную мысль, что истина должна изменяться

чем-то иным, отличным от нее. Он еще далек от утверждения, что практика — критерий истины, хотя его постановка проблемы толкает их на этот путь.

Из рассуждений Протагора также следует, что различия и даже противоречия во мнениях не могут, сами по себе, быть критерием истинности или ложности одного из этих мнений. А значит, дело не в абстрактной истинности или ложности того или иного мнения о том, что может быть принято данным объектом за истину в данный момент, при данных обстоятельствах. Иначе говоря, абстрактной истины нет, истина всегда конкретна.

Релятивизм в теории познания служит обоснованием и правового, и нравственного релятивизма. Софисты подчеркивали условность правовых норм, государственных законов и моральных оценок. «Каждая власть устанавливает законы, полезные для нее самой: демократия — демократические, тирания — тиранические» и т. д. «То, что представляется каждому государству справедливым и прекрасным, то и является таковым для него, пока оно таковым считается», — утверждал Протагор.

Учеником софистов в начальный период своего творчества, а затем их непримиримым оппонентом был Сократ (470—399 гг. до н. э.). Прогрессивное значение софистики заключается в том, что она выдвинула на передний план субъективный момент в отношении человека к миру, выразившийся в требовании: все, что ценное для личности, должно быть оправдано перед ее сознанием. Однако это оправдание в софистике было поставлено в зависимость от случайного хотения и мнения отдельного индивида. Сократ же выступил против релятивизма софистов. Мерилом всех вещей для Сократа является не субъективно-произвольный единичный человек, а человек как разумное, мыслящее существо, поскольку в мышлении находят свое выражение общие законы. Сократ выступил с требованием выработать такие истины, которые имели бы общее и объективное значение. Итак, основополагающая способность человека, по Сократу, — это разум, мышление. Именно разум способен дать высшее, общеобязательное знание. Но это знание нельзя получить в готовом виде. Человек должен затратить значительные усилия, чтобы обрести его. Отсюда вытекает метод Сократа — майевтика — (повивальное искусство). Этот метод помогает рождению человеческой мысли, а философ, работающий по этому методу, уподобляется «бабке-повитухе».

В чем же состоит сущность этого метода и на какие философские предпосылки он опирается? Исходным началом метода Сократа является **ирония.** Благодаря ироническому отношению к окружающему, Сократ пробуждает у людей сомнения в общепринятых истинах («Я знаю, что я ничего не знаю», — заявил он) и, тем самым, приглашал их к рассуждению, к выработке своей собственной позиции, которая основывалась бы на логических аргументах, была бы достаточно обоснованной.

А достигал он этой цели путем точной постановки вопросов. При этом Сократ исходил из установки, что все знания уже имеются у человека. Человек обладает полнотой знания. Сознание черпает из самого себя все понимание истины и лишь оттуда оно должно черпать это понимание. Задача философа помочь человеку родиться к новой жизни, к обретению подлинных и истинных моральных норм. «Я поставил своей жизненной целью оказывать каждому в его индивидуальной духовной жизни посильную помощь, стремясь наметить пути, по которым каждый из вас мог бы стать лучшим и более разумным», — говорил в *«Апологии» Сократ.* Основное содержание сократовских рассуждений посвящено проблемам морали: что такое добро и зло, справедливость и несправедливость. Философия, с точки зрения Сократа, — это и есть способ познания добра и зла. Это познание Сократ осуществляет в процессе бесед. Так что по форме метод Сократа — это беседы, диалоги. В этих беседах Сократ исходит из фактов частной жизни, из конкретных явлений окружающей действительности. Он сравнивает отдельные моральные поступки, выделяет в них общие элементы, анализирует их, чтобы обнаружить предшествующие их объяснению противоречивые моменты и, в конечном счете, сводит их к высшему единству на основе вычленения каких-то существенных признаков. Таким путем он достигает общего понятия о добре, зле, справедливости, красоте и т. д. Целью критической работы ума, по Сократу, должно быть получение понятия, основанного на строго научном определении предмета.

Сократ учил, что философия — любовь к мудрости, любовь к знанию — может рассматриваться как нравственная деятельность в том случае, если знание само по себе есть добро. И это положение является движущей пружиной всей его деятельности. Сократ верил, что, если человек знает что именно хорошо, а что плохо, то он никогда не поступит дурно. Нравственное зло идет от незнания, значит, знание это источник нравственного совершенства. Истина и нравственность, для Сократа, — совпадающие понятия. Можно утверждать, что существует истинная нравственность. По Сократу, это знание того, что такое хорошо, а вместе с тем, что полезно человеку, способствует его блаженству, жизненному счастью. Сократ называл три основных человеческих добродетели: 1) умеренность (знание как обуздывать страсть); 2) храбрость (знание как преодолевать опасности); 3) справедливость (знание как соблюдать законы божественные и человеческие).

Таким образом, Сократ пытался найти в сознании, мышлении человека такую прочную и твердую опору, на которой могло бы стоять здание нравственности и всей общественной жизни, в том числе и государства. Но Сократа не поняли и не приняли его сограждане. Он был обвинен в том, что развращает своими рассуждениями молодежь, не признает богов и священных обычаев, и потому был арестован. По сохранившимся свидетельствам, основной задачей

обвинителей было «попугать» Сократа, принудить его эмигрировать из Афин и тем самым прекратить свою деятельность. Друзья Сократа подготовили все для успешного побега его из тюрьмы. Но он отказался, ибо считал, что побег может означать его отказ от своих идей, от моральных принципов, которые он исповедовал и которым учил других людей. По приговору суда Сократ выпил смертельный яд цикуту. Тем самым, он хотел доказать, что истинный философ должен жить и умереть в согласии со своим учением.

4
Платон и Аристотель — систематизаторы древнегреческой философии

Большую работу по систематизации всей предшествующей философии проделали Платон (427—347 гг. до н. э.) и Аристотель (384—322 гг. до н. э.). В их системах философское знание той эпохи приобретает наиболее всесторонний характер. Платон и Аристотель подводят итог классическому периоду в развитии древнегреческой философии.

В философской системе Платона уже четко можно выделить все четыре составные части философского знания того времени: онтологию, космологию, гносеологию и этику. Рассмотрим же последовательно каждую из них.

Онтология. Платон, также как и элеаты, характеризует бытие как вечное, неизменное, всегда себе тождественное, неделимое, недоступное чувственному восприятию и постигаемое только разумом. Но в отличие от элеатов, бытие у Платона множественно. И здесь он близок Демокриту. Но, в отличие от Демокрита, это множество бытий Платон называет **видами, идеями (эйдос) или сущностями.** Вид, идея, сущность часто употребляются Платоном как тождественные понятия.

Итак, бытие у Платона есть вид, идея, сущность. Платон впервые в истории философии проводит четкое различие между сущностью и явлением, между тем, что существует поистине и тем, что существует, но не имеет истинного бытия. «Прежде всего надо различать: что всегда существует и никогда не становится, и, что всегда становится, но никогда не существует», — пишет Платон в диалоге «Тимей». Одно из важных положений платоновской онтологии состоит в разделении действительности на два мира: мир идей и мир чувственных вещей. Первичным «истинно существующим» Платон называл мир вечных, неизменных, самостоятельно существующих сущностей — идей. Вторичным, производным от них, он называл все многообразие чувственно воспринимаемого мира. По его учению, отдельные предметы создаются, разрушаются и воспроизводятся потому, что в умопостигаемом мире имеется причина, которая делает вещь именно этой вещью. Например, деревья существуют потому, что есть идея дерева, стол — потому, что существует идея стола. Предметы искусства создаются потому, что имеется идея прекрасного.

Противопоставляя идею (сущность) вещам (явлениям), Платон должен был как-то объяснить наличие связи между ними. Однако, Платон не дал однозначного объяснения характера этой связи. Иногда он рассматривал чувственные вещи как сходные с идеями и возникшие в силу подражания им, иногда как «причастные» идеям. В ряде высказываний он говорит, что идеи — это образцы, а прочие вещи подходят к ним и становятся подобиями, так, что сама их причастность к идеям есть ничто иное, как уподобление им. Идеи, с точки зрения Платона, можно рассматривать как цели вещей. Для объяснения многообразия чувственного мира Платон вводит понятие материи. Материя, по Платону, это первичный материал, то, из чего делают все чувственно-существующие вещи. Платон считает, что материя может принять любую форму потому, что она совершенно бесформенна, неопределенна («апейрон»), как бы только возможность, а не действительность.

Этот подход к объяснению чувственного мира заимствовал у Платона Аристотель. Для него материя — это также первичный материал, потенция вещей. Придает же материи актуальное состояние, то есть превращает ее из возможности в действительность, форма. Таким образом, Аристотель заменяет понятие идеи на понятие формы. Согласно Аристотелю, форма — это активное начало, начало жизни и деятельности. Аристотель дает понятию сущности другое истолкование. Сущность — это единичное, обладающее самостоятельностью бытие. Она отвечает на вопрос «что есть вещь?» и представляет собой субстанцию вещи. Аристотель делит сущности на низшие, те что состоят из материи и формы (таковы все существа чувственного мира), и высшие, чистые формы. Наивысшей сущностью Аристотель считает чистую, лишенную материи форму, перводвигатель, который служит источником движения всего Космоса.

Внесенное Платоном новшество о множественности бытия идей поставило перед ним задачу объяснения связи между ними, объяснения единства самого мира идей. Чтобы решить этот вопрос, Платон обращается к понятию единого, но истолковывает это понятие иначе, чем элеаты. Единое, по Платону, само по себе не есть бытие. Оно выше бытия и составляет условие возможности бытия, то есть идей. Единое выше всякого существования и всякой множественности. Но без его объясняющей силы невозможны и сами идеи, ибо невозможна даже и множественность. Ведь каждое из многих тоже есть нечто единое, а, значит, оно, тем самым причастно единому. Это единое отождествляется с высшим благом, к которому все стремится и, благодаря которому, все имеет свое бытие. Само же высшее благорасполагается по ту сторону всякого бытия, трансцендентно, следовательно, недоступно разуму. О нем самом нельзя ничего сказать, кроме отрицания, указывающего только на то, чем оно не является.

У последователей Платона — неоплатоников Плотина, Порфирия — понятие Единого приобретает центральное значение: Единое характеризуется ими как божественное начало, первопричина всего сущего, высшая истина, высшее благо и высшая красота. Бытие целиком зависит от божественного первоначала. Плотин устанавливает целую лестницу постепенного снижения первоначала: божественное первоначало, божественный ум, божественная душа и, наконец, природа. Природа создается из материи путем проникновения в нее обожествленного первоначала. Сравнивая это первоначало со светом, Плотин уподобляет материю тьме. На вершине лестницы стоит божественное первоначало, наиболее яркий свет, внутри материи — тьма. Мир образуется из материи благодаря проникновению в нее света, путем эманации (истечения, излучения) божества. Единое первоначало в божественном уме дробится, теряет свое единство, переходит в множественность умов. Эти умы Плотин истолковывает как идеи, формы. Следующей стадией эманации божественного света является мировая душа, в свою очередь, подразделяющаяся на отдельные души. И, наконец, последняя стадия дробления света — это природа. Это схема в последующем была заимствована христианской философией и получила свое развитие в системе Августина Аврелия.

Космология. С учением о бытии в системе Платона тесно связана космология. Здесь Платон развивает учение о творении божеством Космоса из первобытного Хаоса. Творца мира Платон называет божественным демиургом, устроителем мира. Согласно Платону, божественный демиург был добр и пожелал устроить все так, чтобы было хорошо. Застав все в нестройном и беспорядочном движении, он из беспорядка привел в порядок, полагая, что последний всячески лучше первого. Далее он пришел к мнению, что неразумное творение не будет прекрасно, вселил ум в душу Космоса, а душу в тело. Таким образом, Космос, промышлением божьим, получил бытие как одушевленное и поистине одаренное умом (рассказывает Платон в «Тимее»). Кроме мировой души Платон признавал существование звезд, человеческих душ, душ животных и растений. Он был убежден, что небесные тела — это видимые боги, обладающие телом и душой.

Теория познания. Теория познания Платона опирается на его учение и о душе. Платон считал, что человек, как телесное существо, смертен. Душа же его бессмертна. Когда человек умирает, его душа, по Платону, не погибает, а лишь освобождается от телесного покрова как своей темницы и начинает свободно путешествовать в поднебесной сфере. Во время этого путешествия она соприкасается с миром идей и созерцает их. Поэтому суть процесса познания, по Платону, состоит в припоминании душой тех идей, которые она уже когда-то созерцала. Истинное знание дает только мышление. Мышление же — это независимый от чувственных восприятий абсолютно самостоятельный процесс припоминания.

Только мышление дает знание идей. Чувственное восприятие порождает лишь мнения о вещах. В связи с этим процесс познания определяется Платоном как диалектика, то есть искусство вести устную речь, искусство ставить вопросы и отвечать на них, пробуждая воспоминания. На этом принципе была построена работа созданной Платоном Академии.

Представления Платона о процессе познания наиболее развернуто изложены в мифе о «Пещере». Человеческое познание, говорится в этом мифе, подобно тому, что видят узники, сидящие в пещере спиной к истинной прекрасной жизни. Тени, пробегающие перед ними — это жалкие проекции людей, вещей. Участь большинства людей, придерживающихся установившегося житейского опыта, — пещерное знание теней. Подлинным знанием могут обладать лишь те, кто сумеет преодолеть воздействие на них чувственных вещей, избавить свою душу от телесного гнета и воспарить в мир вечных идей. По учению Платона, такой подход по силам только мудрецам — философам. Задача философии направить духовную деятельность человека на абсолютные ценности, на запредельное идеальное бытие. Философия стремится постигнуть самое существенное, наиболее общее во всем, что существует, самое важное в человеческой и для человеческой жизни. Мудрость заключается в постижении непреходящей трансцендентной действительности, царства идей, в рассмотрении с этих сверхчувственных позиций всех природных вещей и человеческих дел. Таким образом, теория познания Платона проникнута интеллектуальным аристократизмом. Философия же в связи с этим трактуется как свойственная лишь избранным натурам любовь к мудрости ради нее самой.

Этика. Онтология, космология и теория познания в учении Платона носят подчиненный вспомогательный характер. Они выступают в качестве методологической и мировоззренческой базы для обоснования главной части этого учения — нравственно-этической. Платон считает, что условием нравственных поступков является истинное знание. Этим истинным знанием, в принципе, обладает душа. По учению Платона, душа состоит из трех частей: 1) разумной; 2) пылкой (волевой); 3) вожделеющей (чувственной). Разумная часть — основа добродетели мужества, преодоления чувственности — это добродетель умеренности, благополучия. Гармоническое сочетание всех этих трех частей души, под руководством разума, дает начало добродетели и справедливости.

Платоновская этика ориентирована на самосовершенствование личности, на создание совершенного общества — государства. Платон общественное, государственное начало ставит над индивидуальным, личным. Поэтому этика Платона органически сочетается с концепцией государства. В соответствии с тремя частями души, Платон делит людей на три типа: носители добродетели мудрости — философы должны стоять во главе государства, управлять им. Мужество — добродетель стражей, задача которых защита госу-

дарства от внешних и внутренних врагов. Добродетелью третьего сословия должно быть благоразумие, т. е. добросовестное выполнение своих производственных функций. Справедливость не относится Платоном к какому-то одному из сословий, а характеризуется им как некая общегосударственная добродетель. Помимо этих четырех добродетелей Платон особо подчеркивает значение благочестия — религиозности, почитания божеств. Идеальное государство Платона должно всемерно покровительствовать религии, воспитывать в гражданах благочестие, бороться против неверия и безбожия.

Укреплению идеального государства, по Платону, должна служить строгая система воспитания и образования. Платон предложил такую систему образования и воспитания, которая, по его мнению, обеспечивала бы достаточную профессиональную и физическую подготовку всех сословий. Каждому сословию соответствует свой уровень образования. Например, совокупность гимнастики, музыки и математики — это обязательный круг образования, достаточный для стражей. Наиболее способные могли, кроме того, обучиться диалектике. Но после овладения диалектикой они переходят в другую профессиональную группу — философов-правителей.

Изучение онтологии и гносеологии Платона позволяет нам сделать вывод, что в его учении впервые ставится вопрос об отношении бытия и мышления, материально-чувственного и идеально-существенного мира. И Платон решает этот вопрос однозначно, утверждая приоритет идей над чувственно-воспринимаемыми вещами. Поэтому следует признать, что им была положена основа идеалистической линии в философии, которая в античной философии получила свое дальнейшее развитие у Аристотеля и неоплатоников, а наиболее ярко представлена в средневековой философии. Материализму же, как философскому течению, предстояло сформироваться лишь в философии Нового времени, в XVII—XVIII вв. Завершает объективистско-онтологическую традицию Аристотель (384—322 гг. до н. э.). Аристотель в молодости входил в кружок Платона. Несколько лет (с 343 по 340 гг. до н. э.) был воспитателем и учителем Александра Македонского. В 340 г. до н. э. основывает свою философскую школу в роще Ликея (ликей — лицей). Обучал на ходу. Учителя и ученики ходили кругами по аллее — перипатетики. Аристотель — мыслитель-энциклопедист, оставил сочинения по всем важным областям знания.

Аристотелю принадлежит заслуга впервые провести разграничение наук, выделив для каждой из них специальные области исследований, и установить различие между теоретическими, практическими и творческими науками.

Теоретические: метафизика — изучает первопричины всех вещей, первоначала всего сущего; физика — изучает состояние тел и определенные «материи»; математика — абстрактные свойства реальных вещей.

Практические: этика — наука о норме поведения людей; экономика; политика.

Творческие науки, связанные с деятельностью творцов: поэтика — теория стихосложения; риторика — теория ораторского искусства и искусства ремесла.

Онтология. Основное содержание философского учения Аристотеля изложено им в «Метафизике». Аристотель сохраняет характерное для элеатов и Платона понимание бытия как чего-то устойчивого, неизменного, неподвижного. Однако Аристотель не отождествляет бытие с идеями. Он критикует Платона за то, что тот приписал идеям самостоятельное существование, обособив и отделив их от чувственного мира. В результате Аристотель дает понятию бытия иное, чем Платон, толкование. **Сущность** — это единичное, обладающее самостоятельностью бытие. Она отвечает на вопрос: «Что есть вещь?» и представляет собой **то, что делает предметы именно этим,** не позволили ему слиться с другими.

Аристотель делит сущности на низшие и высшие. Низшие сущности состоят из материи и формы. Материя у Аристотеля, также как и у Платона, — это первичный материал, потенция вещей. Придает же материи актуальное состояние, то есть превращает ее из возможности в действительность форма. Таким образом, Аристотель понятие идеи заменяет на понятие формы. **Форма,** согласно Аристотелю, — это активное начало, начало жизни и деятельности. Высшие сущности он называет чистыми формами. По сути дела, чистые формы есть ничто иное как идеальные сущности. Наивысшей сущностью Аристотель считает чистую, лишенную материи форму — Перводвигатель, который служит источником жизни и движения всего Космоса.

В соответствии с учением о сущности, Аристотель проводит классификацию причин бытия. Аристотель выделяет четыре вида причин.

1. Материальные, то, из чего состоят вещи, их субстрат.

2. Формальные, в которых форма проявляет себя, образуя сущность, субстанцию бытия. Каждая вещь есть то, что она есть.

3. Действующие или производящие — рассматривающие источник движения и превращения возможности в действительность, энергетическая база формирования вещей.

4. Целевая или конечная причина, отвечающая на вопросы «Почему?» и «Для чего?».

Аристотель всегда связывал движение с соответствующей энергией, без которой не может произойти превращение потенциального в актуальное. Понятие энергии впервые было сформулировано Аристотелем. Завершение развития, воплощение энергии у Аристотеля носит название **энтелехии.** Под энтелехией Аристотель понимает достигнутый результат, цель движения, завершение процесса. Каждое бытие, по Аристотелю, содержит в себе внутренние цели. Благодаря цели, заключенной в предмете, результат находится в

бытии до его осуществления, когда процесс закончился и движение достигло своего завершения, цели развития. Таким образом, понятие энтелехии вносит в движение телеологический характер. Телеологизм Аристотеля находит свое высшее развитие в его учении о перводвигателе, вечном двигателе. Указав, что движение вечно, Аристотель предполагал, что должно существовать нечто, что приводит все тела в движение. Это и есть первый двигатель. Сам он не может находиться в движении, ибо тогда следовало бы предположить наличие еще одного двигателя. «Первый двигатель» для своей деятельности не нуждается в существовании других тел, он сам есть энергия, чистая деятельность. Будучи энергией, первый двигатель не обладает материей, в нем нет косного, он есть чистая форма — цель.

Учение о душе. Душа является формой по отношению к материи, однако, по Аристотелю, присуща лишь живому существу. Душа — это проявление активности живительной силы. Ею обладают только растения, животное и человек. Но в каждом проявлении душа носит своеобразный характер. «Растительная душа» ведает функциями питания, роста и размножения, общими для живых существ. У животных к функциям души прибавляется способность желания, то есть стремление к приятному и избеганию неприятного.

Разумной же душой обладает только человек. Аристотель определяет разумную душу как такую часть души, которая познает и думает. Разум составляет основное начало этой души. Он не зависит от тела. Он бессмертен и находится в тесной связи с вселенским разумом. Будучи вечным и неизменным, он один способен к постижению вечного бытия и составляет сущность первого двигателя, который есть чистое мышление и которым живет все в мире.

Учение о человеке. Главное отличие человека от животного, по Аристотелю, основывается на способности человека к интеллектуальной жизни. Интеллектуальная же жизнь предполагает нравственную позицию, следование определенным нравственным правилам и нормам. Только человек способен к восприятию таких понятий как добро и зло, справедливость и несправедливость, писал Аристотель в своей работе «Политика». Центральное понятие аристотелевской этики — **добродетель.** Аристотель разделял добродетель на два главных вида: дианоэтические (интеллектуальные) и этические (волевые). Дианоэтические возникают преимущественно путем обучения, этические складываются благодаря привычки. Решающее значение для Аристотеля имеют дианоэтические добродетели: мудрость, разумная деятельность, благоразумие.

Добродетелью обладает не каждый человек, а лишь тот, кто сумел ее активно обнаружить, тот, кто действует. Высшей формой деятельности является познавательная, теоретическая. Человек получает высшее наслаждение не в потреблении материальных благ, не в почестях, не в деятельности, направленной на достижение каких-то целей, пользы, а в самом процессе теоретической

деятельности, в созерцании. Общим мотивом, звучащим в этических предписаниях Аристотеля, является стремление найти среднюю линию поведения. «Середина — принадлежность добродетели».

Так же как и у Платона аристотелевское учение о человеке направлено на то, чтобы поставить на службу государству личность. Согласно Аристотелю, человек есть политическое животное. Человек родился политическим существом и носит в себе инстинктивное стремление к «совместному сожительству». Поскольку Аристотеля занимали, прежде всего, добродетели, применяемые и осуществляемые в общественной жизни, постольку центральное место он отводил понятию справедливости. Справедливым можно быть лишь по отношению к другому человеку. Забота о другом, в свою очередь, есть проявление заботы об обществе. В справедливости человек обнаруживает себя, прежде всего, политическим общественным существом. Справедливость рассматривается Аристотелем в связи с понятием «равенство». Он строго различал проявление справедливости среди равных и среди неравных. Справедливость, по его мнению, состоит в равенстве, но не для всех, а для равных, а неравенство также представляется ему справедливостью, но опять-таки не для всех, а лишь для неравных. Неравенство — это нормальное состояние людей.

5
Позднеантичный идеал мудреца: эпикуреизм и стоицизм

Аристотель завершает классический период в развитии греческой философии. В период эллинизма (IV в. до н. э. — V в. н. э.) меняется мировоззренческая ориентация философии, ее интерес все более сосредоточивается на жизни отдельного человека. Социальная этика Платона и Аристотеля уступает место индивидуальной этике эпикурейцев и стоиков. Если Платон и Аристотель главное средство нравственного совершенствования индивида видели в его включенности в общественное целое, то теперь, напротив, философы считают условием добродетельной и счастливой жизни освобождение человека от власти внешнего мира, и, прежде всего, от политической сферы. Такова, в частности, установка Эпикура (341—270 гг. до н. э.) и его последователей — эпикурейцев и стоиков: Сенеки (ок. 5 г. до н. э. — 65 г. н. э.), Эпиктета (ок. 50—140 гг.), Марка Аврелия (121—180 гг.).

Эпикурейцы и стоики возрождают субъективистско-антропологическую традицию, берущую свое начало в философии софистов и Сократа. Для них философия — это учение о мудрости. Мудрость же, для представителей этих школ, не столько идеал знания, сколько нравственный образ жизни. Философия, как учение о мудром усвоении жизни, истолковывается ими не просто как интеллектуальная теория «Пусты слова того философа, которые не врачуют никакого страдания человека, как от медицины нет никакой пользы, если она не изгоняет болезней из тела, так от философии, если она не изгоняет болезни души», — пишет Эпикур в «Письмах к Менокею».

Однако одинаковый подход в понимании предназначения философии в эпикурействе и стоицизме не означает отсутствие различий в решении конкретных проблем. Философско-этическая система Эпикура направлена на обоснование идеи о возможности и необходимости достижения индивидом **счастливой жизни.** Для того чтобы стать счастливым, человек должен побороть страх перед богами, страх перед смертью, быть уверенным в возможности поступать в соответствии со своими желаниями. Иначе говоря, философия должна убедить, что не существует в мире такой силы, которая могла бы помешать мудрому жить в соответствии со своими идеалами. Методологической предпосылкой этики в эпикурействе служит учение о природе — **натурфилософия.**

Эпикур признает вечность и неизбежность бытия. Вселенная всегда будет таковой, какова она есть, поскольку нет ничего, что могло вторгнуться в нее и произвести изменения. Конкретное же учение об устройстве бытия Эпикур развивает на основе демокритовского атомизма. Основными слагаемыми бытия у Эпикура, также как и у Демокрита, являются атомы и пустота. Однако Эпикур вносит в атомистику одно существенное новшество — идею о том, что при образовании вещей атомы движутся не по заданной траектории, а как бы случайно, в сторону от прямой линии.

Признание случайности в учении Эпикура направлено против идеи господства в человеческой судьбе Рока, идеи предопределения всего устройства жизни Вселенной. Оно имело цель освободить людей от чувства обреченности и привести к одному из важнейших понятий его этики — **понятию свободы.** На достижение этих же целей ориентирована и его трактовка религии. Признавая существование богов, Эпикур отрицал их влияние на жизнь людей. Боги, по учению Эпикура, живут в межмировых пространствах (интермундиях) и совершенно не интересуются жизнью природы и делами людей. «Пребывая в блаженном покое они не слышат ни какой мольбы ни о нас, ни о мире».

Человек, с точки зрения Эпикура, это, прежде всего, телесное чувственное существо. И всякое благо, и зло в жизни человека проистекает от его способности управлять своими ощущениями. **Высшим благом для человека Эпикур считал достижение им блаженства, наслаждения.** Добродетель нужна не сама по себе, а только потому, что она способствует достижению блаженства. Однако не следует упрощенно представлять эпикурейство как учение, благословляющее удовлетворение низменных инстинктов человека. «Когда мы говорим, что наслаждение — цель, мы говорим не о наслаждении распутников и вкусовых удовольствиях, как полагают некоторые несведущие, инакомыслящие или дурно к нам расположенные... Наша цель — не страдать телом и не смущаться душой. И не беспрерывно пиршествовать и плясать, не наслаждаться юношами или женщинами или же рыбой и всем, что дает роскошный стол... не они рождают сладостную жизнь, но рассудок», — разъяс-

няет свою позицию Эпикур в «Письмах Менокею». В связи с этим, Эпикур разделяет желания человека на естественные и необходимые. Желание пищи естественно и необходимо. Естественные и необходимые желания нужно удовлетворять, от суетных желаний надо избавляться, ибо они могут вызвать смятение и беспокойство. Естественные и необходимые желания надо удовлетворять умеренно, ибо удовольствие имеет свой предел.

Действительно длительными и прочными, с точки зрения Эпикура, могут быть только духовные наслаждения и блага: дружба, знания. «Мудрец, питаясь хлебом и водою, состязается в блаженстве с Зевсом». «Блажен тот, кто удаляется от мира без ненависти, прижимает к груди друга и наслаждается с ним». **Высшая форма блаженства, по Эпикуру, — это состояние полного душевного покоя, невозмутимости, отрешенности от всех проблем этого мира — атараксия.** Таким образом, идеал мудреца в эпикурействе родствен буддийскому идеалу. Эпикурейская атараксия в какой-то мере родственна буддийской нирване.

Несколько иное решение «мудрой жизни» предлагает **стоицизм**. Он также подчеркивает практическую нравственную направленность философии, призванную, по их мнению, научить человека жить «сообразно природе». Однако натурфилософия стоицизма коренным образом отличается от эпикурейской. Стоицизм исходит из представления о предопределенности всего существующего. Все события, происходящие в природе и обществе, подчинены строжайшей закономерности, которая выступает как неотвратимая необходимость. Все в мире жестко детерминировано. Бог также подчинен необходимости, точнее, он есть сама необходимость. Таким образом, **мировоззрению стоиков присущ глубокий фатализм:** Человек ничего не может изменить в порядке вещей. Этот фатализм приводит их к пассивности, к отказу от борьбы за свое счастье. «Мы не можем изменить строя вещей. Пусть человек считает, что все случившееся так и должно было случиться, мужественно перенося удары судьбы», — пишет один из видных теоретиков позднего стоицизма Сенека. Итак, жить сообразно с природой, а поскольку природа, по мнению стоиков, тождественна с разумом, **поступать разумно** — таков главный принцип этики стоицизма. Философ или мудрец и есть человек, постигший неизбежное, сознательно подчинившийся ему, отказавшийся от чувственных наслаждений ради того, чтобы наслаждаться добродетелью, к которой он приобщается через познание сущности вещей и благодаря победе разума над страстями.

Хотя человек и не в состоянии воспрепятствовать ходу вещей и событий, он может выработать к ним надлежащее отношение. Оценка вещей и событий, справедливо считают стоики, всегда остается в нашей власти, а это самое главное. Не вещи смущают людей, но их мнения о вещах. В смерти, например, нет ничего страшного — страшно мнение, потому, что оно представляет смерть страшною.

Стоики призывают людей не верить сказкам о загробной, потусторонней жизни, в которой человека якобы ждут прекращение страдания и приобретение счастья. По их представлениям, хотя душа — «долговечная пневма» — может существовать и после своего отрешения от тела, она все-таки не бессмертна. По прошествии долгого времени душа развеивается по миру. Самое главное, чтобы человек выработал свое отношение к смерти как к чему-то неизбежному и безропотно ждал смерти как простого разложения тех элементов, из которых он состоит. Ведь последнее согласно с природой, а то, что согласно с природой, не может быть дурным. Счастье человека находится внутри него и не зависит от внешнего хода событий. Человек должен правильно сориентировать себя, закалить свою волю так, чтобы напряжение души противопоставить потоку событий.

Однако человек находится в зависимости не только от внешних вещей и явлений, на него оказывают свое негативное воздействие и психологические переживания — страсти: страх, печаль, вожделения, удовольствия. Ради полной свободы человек, по учению стоиков, должен искоренить в себе страсти. *Сенека* в своем первом философском сочинении *«О гневе»* учит необходимости подавления гнева и проповедует любовь к ближнему и всепрощение. «Не лучше ли, — пишет он, — забывать обиды, чем мстить за них, не лучше ли прощать обиды, чем усугублять одно зло другим? Сколько мог бы принести добра своим близким и родным, если бы занялся ими, вместо того, чтобы изыскивать средства, как бы причинить зло твоим врагам». Осковная цель жизни мудреца выработать абсолютную невозмутимость духа. «Мы, — писал Сенека, — не можем изменить мировых отношений. Мы можем лишь одно: обрести высокое мужество, достойное добродетельного человека, и с его помощью стойко переносить все, что нам судьба приносит, и отдаться воле законов природы».

Человек, по мнению стоиков, постоянно стремится стать свободным. Но от него зависит только духовная свобода. Остальное не в его власти и не в его силах. Угнетенный раб, если он стойко, мужественно переносит невзгоды, относится к ним безразлично и равнодушно, может стать духовно свободнее своего господина, являющегося рабом собственности и своих собственных страстей. Истинная свобода заключается лишь во внутренней, духовной независимости человека и, чтобы обрести такую свободу, человек не должен желать того, что не находится в его власти, в том числе и не должен требовать изменения сложившегося порядка вещей. «В нашей власти наши мнения, наша воля, наше влечение, наше уклонение — словом все наши действия. Не в нашей власти — наше тело, наше имущество, почет, чины — словом все, что не наши действия. Все, что в нашей власти, от природы свободно, не знает препятствий и стеснений, то, что не в нашей власти, является слабым, подчиненным, подтвержденным препятствием и чуждым воздействиям. Теперь, подумай,

о следующем: если то, что от природы является подчиненным и подверженным чуждым воздействиям, ты будешь считать своей собственностью, то ты столкнешься с препятствиями, впадешь в заботы и беспокойство и будешь недоволен богами и людьми. Если же, напротив, ты будешь лишь считать своей собственностью, что действительно принадлежит тебе, а то, что подвержено чуждым воздействиям, будешь считать чуждым себе, то никто никогда тебя ни к чему не принудит, никто ни в чем не сможет тебе воспрепятствовать, ты всеми будешь доволен — ибо вообще никто не может принести тебе вреда», — рассуждает бывший раб, вольноотпущенник Эпиктет.

Если нас постигнет несчастье, бедность, мы должны употребить усилия, чтобы освободиться от них. Но если мы не можем достичь этого, то должны безропотно подчиниться и рассматривать несчастье как благо. Если я смотрю на себя как на предмет отдельный и независимый от прочих предметов, то следует вывод, чтобы я жил долго, был богат, счастлив, здоров, но если я посмотрю на себя как на человека, как на часть целого, то может иногда случиться, что по отношению к этому целому я должен подчиняться болезни, нужде или даже погибнуть преждевременной смертью. Какое же право имею я жаловаться в таком случае? Разве мне неизвестно, что жалуясь, я перестаю быть человеком, как нога перестает быть органом тела, когда отказывается ходить. С мнением раба Эпиктета перекликаются мысли римского императора Марка Аврелия. «Дух, — утверждает Марк Аврелий, — роднит человека с Богом. Смерть для человека — это освобождение души от власти тела. Жизнь — это быстро проходящий момент между мгновением и вечностью». «Итак, проведи этот момент времени в согласии с природой, а затем расстанься с жизнью так же легко, как падает созревшая слива, словославь природу, ее породившую и с благодарностью к произведшему ее дереву», — поучает он в знаменитом произведении *«К самому себе»*.

Этические идеи эпикурейцев и стоицизма оказывали огромное влияние на дальнейшее развитие философской мысли. Стоический идеал мудреца, как духовно свободного человека, безропотно сносящего удары судьбы, сдерживающего свои страсти и привыкшие к страданиям, способного к любви и всепрощению, был полностью воспринят христианством.

Подводя итог анализу античной философии, следует отметить, что в период ее формирования и развития сложилась основная проблематика философии, обнаружились ее основные линии развития. Философия возникает как учение о бытие. На начальных этапах бытие отождествляется с природой. Отсюда — объективистская, натуралистическая тенденция в раннегреческой философии. Позднее, с развитием общественных отношений и формированием личности, бытие осмысливается, прежде всего, как бытие человека. На смену объективистскому натурализму приходит

субъективистский антропологизм. Однако натурализм и антропологизм развиваются в рамках космоцентризма. Бытие в античной философии рассматривается как упорядоченная система — Космос, важной составной частью которого является человек. Все проблемы человека рассматриваются и решаются в органической связи с занимаемым им местом и ролью в Космосе. Данный подход можно зафиксировать и у физиков, и у софистов, и у эпикурейцев, и у стоиков. Но наиболее яркое и полное воплощение он нашел в системах Платона и Аристотеля.

тема 4

Средневековая христианская философия

1/ Христианская апологетика: основная проблематика и идейные истоки
2/ Основные принципы религиозно-философского мышления и мировоззрения
3/ Познание как богоуподобление. Мистика и схоластика
4/ Религиозный интеллектуализм и религиозный антиинтеллектуализм. Проблема взаимоотношения разума и веры

1
Христианская апологетика: основная проблематика и идейные истоки

В исторической науке период средневековья в Западной Европе датируют V—XV вв. Однако по отношению к философии такая датировка не совсем корректна. Средневековая философия в Западной Европе — это христианская философия. Христианская же философия начала складываться гораздо раньше. Первые христианские философы — Афиногор, Теофил, Ириней, Юстин, Татиан и другие разрабатывали и пропагандировали свои идеи во II в. н. э.

Философия раннего христианства называлась **апологетикой,** а ее представители — апологетами. Это название они получили потому, что их сочинения нередко носили наименование и характер апологий, то есть сочинений, направленных на защиту и оправдание христианского вероучения и деятельности христиан. Ранние христиане решали две взаимосвязанные между собой задачи: непосредственно-практическую и идейно-теоретическую. Суть первой состояла в необходимости защитить христианские общины от преследований, отстоять право на исповедование новой религии, укрепить их организационное единство, не допустить отхода от христианства его приверженцев, привлечь к нему широкие слои населения. Решение этой задачи предполагало выяснение отношений сторонников новой религии к государству и обществу, а их религиозных убеждений к государственной религии и требованиям гражданских обязанностей, к общественной нравственности, к борьбе с распространяемыми о христианах слухами как о безбожниках, святотатцах, аморальных людях, совершающих каннибальские обряды, к доказательству преимущества христианства перед другими религиями и т. д. В сочинениях, адресованных, прежде всего, представителям власти — римским императорам, наместникам, христианские апологеты убеждают их в лояльности приверженцев новой религии.

В условиях постоянных преследований идеологи первоначального христианства выискивали юридические аргументы, чтобы отстоять для своей религии право на гражданское существование. В то время они апеллировали к естественному и гражданскому праву, ратовали за единообразное применение законов ко всем гражданам империи, независимо от их вероисповедания, требовали применения принципа свободы совести. Обращаясь же к приверженцам христианства, апологеты стремились ободрить их, внушить идею исключительности, богоизбранничества. Нередко, идеологи первоначального христианства сознательно толкали своих «братьев по вере» на мученичество. Страдания и фанатичную самопожертвованность, как проявление высоких морально-волевых качеств приверженцев новой религии, они использовали в качестве аргумента в миссионерской деятельности.

Наряду с решением непосредственно-практических задач, связанных с обеспечением нормального функционирования христианских организаций и ведением миссионерской деятельности, христианские апологеты много внимания уделяли разработке и теоретическому обоснованию своего вероучения. Дело в том, что христианская апологетика появилась и начала функционировать в момент становления церкви. В то время христианство еще существовало в форме разрозненных общин или епископальных церквей, не имевших единого, общепринятого вероучения. Предстояло только создать это вероучение.

Откуда же брался необходимый мыслительный материал? Прежде всего, объектом осмысления христианских апологетов являлись многочисленные мифологические образы и представления эмпирического религиозного сознания, частично заимствованные из ближневосточных, греческой и римской религий, частично заново сформировавшиеся в христианском сознании под влиянием новых социальных и духовных факторов. Большой материал для философских размышлений давала также эллинистическая философия поздней античности. Христианским апологетам предстояло упорядочить весь этот разнородный материал, привести его в какую-то систему, по возможности, разъяснить наиболее важные положения, сделать их доступными восприятию своих приверженцев и оградить от нападок противников христианства.

При разработке основ вероучения христианским философам не требовалось заново изобретать понятийный аппарат и методологию оперирования этими понятиями, они могли воспользоваться, и воспользовались, понятийным языком древнегреческой и древнеримской философии. Исследователи истории христианства отмечают, что непосредственными теоретическими истоками раннехристианской философии была эллинистическая философия I—II вв., прежде всего, система иудейско-эллинистического философа из Александрии Филона и вульгаризованная греческая, в особенности, стоическая философия.

Философия Филона базировалась на представлении о Боге как высшем существе, стоящем вне времени и пространства, трансцендентном миру (находящемся за пределами мира). В силу своей трансцендентности Бог не мог вступить в непосредственный контакт с миром, для этого нужен посредник. На мифологическом уровне эта проблема была разрешена в христианстве через образ агнца — Иисуса Христа, принявшего жертвенную смерть за грехи человечества во имя его спасения. Однако для зарождающейся христианской философии требовалось дать решение этой проблемы на теоретическом уровне. На этой основе сформировалась так называемая христологическая проблема, которая с особой силой стимулировала богословские поиски, открывала широкое поле для философских размышлений.

В античной философии уже были выработаны определенные подходы в решении проблемы преодоления дуализма мира и его сущности. Пифагорейцы, Платон и его последователи заложили основные методологические принципы учения о духовном единстве мира. Но ни классики античной философии, ни неоплатоники не создали концепции бога — личности. Они трактовали Единое, как некое первоначальное, произведшее из себя все бытие, как абсолютную абстрактно-безличную индивидуальность. **Личностное понимание Бога** впервые дано Филоном Александрийским.

То, что лично, неповторимо и неразрушимо — не составлено из чего-то внеличного, рассуждал Филон. Попытка объяснить личность причинно-генетически приводит к переходу от одного элемента к другому, вплоть до бесконечности. При этом дроблении теряется личность. Следовательно, чтобы сохранить личность во всей индивидуальности, своеобразии и единстве, необходимо допустить, что она может быть сотворена из ничего, без всяких предпосылок. Личность, так же как и Бог, — беспредпосылочна. Если Бог — абсолютное начало, то Он не может не быть личностью, ибо если Он не личность, то Ему что-то предшествовало, а следовательно, Он не абсолютное начало. Таким образом, Бог — это личность, и требует личностного отношения и понимания.

Характеристика Бога как личности была существенным шагом вперед в направлении христианского мировоззрения, но она не давала полного преодоления пропасти между Богом и миром. Для преодоления этой пропасти необходимо было ввести опосредующие силы. Для этой цели Филон использует одно из центральных понятий античной философии — понятие Логоса. Так же, как и в античной философии, Логос у Филона наделяется рационально-логической и структурно-упорядочивающей функцией. Логос — это мировой порядок, красота и гармония. Это закон, приводящий все разнообразие вещей к единству. От него всякая форма, всякая устойчивость и определекнность. Взятый сам по себе, в абстракции от телесных вещей, Логос есть царство вечных умопостигаемых идей, тождественных с божественными мыслями. Мир создается Богом по модели этих идей и служит их отображением.

Но в отличие от античной философии, Логос у Филона выступает как сотворенный Богом дух, который первоначально есть божественный разум. После сотворения реального мира божественный разум сделался имманентным миру. Соответственно, идеи и логосы, как божественные составляющие, также становятся имманентными миру. В представлении Филона о **Логосе** не доставало лишь отождествления его с **мессией — Христом.** Логос, отождествленный с Христом, появится вскоре после смерти Филона, в Евангелии от Иоанна: «Вначале было Слово [в греческом подлиннике — Логос] и Слово было у Бога и Слово было Бог» (Иоанн. 1,1). И далее автор сочинения сближает Иисуса Христа с Богом через Логос. «Слово стало плотью и обитало в нем» (Иоанн. 1,4). Таким образом, возникает версия, что извечно существовавший Логос воплотился в Иисуса Христа. Иисус Христос интерпретируется как Бог, но понятие «Бог» — не тождественно понятию «Христос». Между ними существует известное различие, ибо иначе трудно понять смысл земного существования Логоса, его цель и назначение в мире. Бог-отец невидим, а Логос-сын должен воплотиться среди людей, чтобы они через него узнали об отце.

Учение о божественном Логосе развивали и представители **стоицизма.** Однако, главный вклад стоицизма в формировании христианского мировоззрения состоит в том, что он представлял христианству **систему нравственных ценностей.** Для стоицизма характерна проповедь аполитизма, пренебрежения к реалиям конкретной социальной жизни, отрицание ценностей предметно-телесного и противопоставление телесного духовному, как более высокой сфере жизненных интересов. Одной из важнейших задач философии является, по мнению Сенеки, задача утверждать между людьми особое содружество, проникнутое невидимой, но самой прочной связью, общину святых праведников, соединяющую в себе мир божественный и мир человеческий. Такую общину, как он думал, способны создать люди, воплотившие в себе идеалы мудреца — стоики. Эти люди, свободные от всевозможных страстей и потребностей, настоящие хозяева самих себя, обладающие всеми добродетелями, всегда поступающие правильно и достигшие всех этих качеств отношением непротивления и религиозной покорности к провиденциальному устройству мира.

2
Основные принципы религиозно-философского мышления и мировоззрения

Основные положение христианского вероучения принимают в религиозной философии и теологии форму руководящих установок, которые определяют способ восприятия, осмысления и переработки мыслительного материала, то есть **форму основных принципов религиозно-философского теоретизирования и мировоззрения.**

Главенствующей идеей христианского мировоззрения является идея Бога. Если античное мировоззрение, по своей сущности, космоцентрично, то средневековое — **теоцентрично.** Реальностью, определяющей все сущее в мире для христианства, является не природа, космос, а **сверхъестественное начало — Бог.** Представление о реальном существовании сверхъестественного и возможность установления с ним определенных отношений является одним из существенных моментов всех развитых религий, в том числе и христианства. Христианские мыслители придают сверхъестественному роль определяющего начала во всех происходящих в мире процессах, ставят в зависимость от него существование и природы, и человека, и общества.

Представление о реальном существовании сверхъестественного заставляет смотреть под особым углом зрения на развитие, смысл истории и мироздания, человеческие цели и ценности, придает им свой особый, как бы надмировой ракурс, возвышающийся над конечными житейскими и историческими ситуациями, укоренения в чем-то непреходящем, абсолютном, вечном, находящемся за пределами всего земного, относительного, временного, переходящего. Такая точка зрения на все происходящее в мире, закрепленная в вероучении и культовой практике религиозных институтов, принимает в теологии и религиозной философии форму руководящей установки, которая определяет способ восприятия, осмысления и переработки всего мыслительного материала, обретает статус главного принципа религиозно-философского теоретизирования — **супранатурализма** (от лат. super — сверх и natura — природа). Принцип супранатурализма проводится в теологии и религиозной философии через всю систему понятий, мировоззренческих схем и более частных установок: креационизм, теизм, провиденциализм и т. д.

Действуя как важнейшая установка, основополагающий элемент религиозного философского стиля мышления, супранатурализм конкретизируется в христианской теологии рядом других принципов. Среди этих принципов следует особо выделить **сотериологизм** (от лат. soter — спаситель) — ориентация всей жизнедеятельности человека на «спасение души». Иисус Христос рассматривается как спаситель мира и человечества, своей мученической смертью на кресте искупивший грехи человечества. Само же спасение интерпретируется как процесс обожествления, соединения человека с Богом в так называемом «божьем царстве».

В христианской теологии в соответствии с сотериологизмом происходит редукция человека как субъекта деятельности, познания и общения до объекта и субъекта «спасения». Смысл человеческого бытия, с точки зрения теоретиков христианства, состоит не в познании и преобразовании природы и общества, а в соединении с Богом в так называемом «божьем царстве». Все стороны жизнедеятельности человека при таком подходе рассматриваются через

призму религиозных ценностей, как факторы, благоприятствующие или препятствующие «спасению». В результате, жизнь человека в религиозных концепциях получает как бы два измерения: первое — отношение человека к Богу, второе — отношение человека к природе и другим людям.

Конечно, нельзя категорично утверждать, что социальная активность человека, его познание и преобразование мира теряют в полной мере для религиозных мыслителей свой собственный смысл. В различных философско-теологических системах этим сторонам жизнедеятельности человека придается неодинаковое значение. Но главное, определяющее в них, отводится первому отношению, поскольку именно в нем раскрывается смысл человеческой жизни, именно здесь приобретается все доброе, нравственное. Второе отношение приобретает значение для человека лишь постольку, поскольку способствует формированию его духовного мира, выступает в качестве средства духовного восхождения к Богу.

С супранатурализмом и сотериологизмом тесно связан и другой важный принцип осмысления и переработки мыслительного материала в христианской теологии — **ревеляционизм, или принцип богооткровенности** (от лат. revelatio — откровение). Трансцендентность и непостижимость бога, конечность и греховность человека таковы установки христианской философии, на основе которых функционирует ревеляционизм.

Принцип откровения предполагает, прежде всего, существование некоего «таинственного», которое необходимо знать людям для спасения. Но своим умом они не способны получить эти знания. Именно потому, что содержание откровения представляет собой трансцендентное бытие, которое бесконечно превосходит возможности естественного познания и возникает необходимость такой формы общения Бога с человеком. Само же общение понимается в христианской философии как процесс передачи Богом людям своей «тайны», как акт божественного самораскрытия через пророков и апостолов в Священном писании (Библии).

Христианская апологетика, предусматривающая развертывание откровения во времени, признает возможность и право интерпретации его содержания со стороны церкви. А сама церковь рассматривается в качестве единственного и никогда не ошибающегося его толкователя. Признание исключительного права церкви на интерпретацию содержания откровения оформляется в признание такой формы откровения как Священная Традиция, закрепленная в Священном Предании. Эта тенденция получила наибольшее развитие в католической церкви, где в качестве Священного Предания начали рассматриваться не только сочинения отцов церкви, постановления первых семи Вселенских соборов (православие), но и документы папы римского. Догмат о непогрешимости папы римского явился логическим продолжением и завершением этой практики.

Важный способ передачи Богом своей тайны — непосредственное общение, вхождение Бога в человека через мистическую интуицию. Откровение в этом случае понимается как непосредственное созерцание Бога, усвоение «тайны» в силу ее самоочевидности. Этот способ откровения, согласно ортодоксальным христианским представлениям, является привилегией святых, а также тех, кто путем особых усилий постигает на какой-то момент состояния святости.

Ревеляционизм предполагает отношение христианских философов к исходному мыслительному материалу не как к результату теоретического исследования человека, а как к полученной извне, в готовом виде, вечной и неизменной истине, которую люди должны принять в силу авторитета того, от кого она получена — Бога, церкви. Такой подход неизбежно обусловливает авторитетный, догматический тип мышления. Характерным моментом отношения христианских идеологов к содержанию своего мыслительного материала является отношение веры, которая выражает не просто доверие к авторитету или согласие с ним, но полное подчинение ему, устранение собственной критической мысли, подавление всякой возможности сомнения.

Теоцентризм, как самая характерная черта христианского мировоззрения, пронизывает все части философской теории: учение о бытии — онтологию, учение о человеке — антропологию, учение о познании — гносеологию и учение об историческом развитии — эсхатологию. В области онтологии теоцентризм раскрывается через принцип креационизма, в антропологии — через принцип антропологизма, в гносеологии — через принцип богоуподобления, в философии истории — через принцип провиденциализма и эсхатологизма. Дадим краткую характеристику этих основных моментов христианского мировоззрения.

Креационизм. Согласно христианскому вероучению, Бог создал мир из «ничего», сотворил его актом своей воли, благодаря своему могуществу. Божественное всемогущество продолжает каждый миг поддерживать бытие мира. Поддерживание бытия мира есть постоянное творение его Богом вновь. Если бы творческая сила Бога прекратилась, мир тотчас же бы вернулся в небытие.

В отличие от античных богов, которые были родственны природе и нередко отождествлялись с нею, христианский Бог стоит над природой, по ту сторону ее, и поэтому является трансцендентным Богом. Таким образом, в христианском мировоззрении активное творческое начало как бы изымается из природы, из космоса и передается запредельной силе — Богу. Бог трактуется как абсолютное творческое начало. Ему приписываются все те атрибуты, которыми древнегреческие философы наделяли бытие: он вечен, неизменен, самотождествен, ни от чего другого не зависит и является источником всего сущего. Однако христианская философия, как уже отмечалось раньше, имеет духовно-нравственную

направленность, ориентирует человека на спасение его души. Поэтому христианская онтология строится на принципе, что Бог это не только высшее бытие, но и высшее Благо, высшая Истина и высшая Красота.

Антропоцентризм. В контексте религиозного мировоззрения, это совокупность взглядов, утверждающих исключительную роль человека среди творения Бога. Согласно христианскому учению, Бог сотворил человека не вместе со всеми существами, а отдельно, для него был выделен специальный день творения. Христианские философы подчеркивают особое положение человека в мире. Если все другие материальные системы — лишь просто творения, то человек — венец творения. Он является центром Вселенной и конечной целью творения. Более того, он существо, господствующее на Земле.

Высокий статус человеческого бытия определяется библейской формулой «человек — образ и подобие Бога». Какие же именно свойства Бога составляют сущность человеческой природы? Ясно, что человеку нельзя приписать ни всемогущество, ни бесконечность, ни безначальность. Христианское богословие дает ответ на этот вопрос однозначно: божественные качества человека — это разум и воля. Именно разум и свободная воля делают нравственным существом человека и представителем Бога в этом мире, продолжателем божественных деяний. Человеку, как и Богу, дана способность высказывать суждения, различать добро и зло. Свобода воли позволяет человеку сделать выбор в пользу добра и зла. Первые люди — Адам и Ева — сделали этот выбор неудачно. Они выбрали зло и, тем самым, совершили грехопадение. Отныне природа человека оказалась испорченной, на него постоянно оказывает воздействие грехопадение. Поэтому христианские мыслители определяют природу человека двойственной. Двойственность природы человека — важнейшая черта всего христианского мировоззрения. Это раздвоение человека крупнейший средневековый философ Августин называл «болезнью души», неподчинение ее себе самой, то есть высшему началу. Согласно христианскому мировоззрению, человек сам своими силами, не способен преодолевать своих греховных наклонностей. Ему постоянно необходима божественная помощь, действие божественной благодати. Соотношение природы и благодати является центральной темой христианской антропологии — учения о человеке.

Провиденциализм и эсхатологизм. В основе христианской концепции истории лежит представление о постоянной и необходимой связи человека с Богом. Человек трактуется как бытие, сотворенное Богом, спасенное Христом и предназначенное к сверхъестественной судьбе. Исторический процесс при таком подходе предстает как раскрытие богочеловеческого отношения, характеризующегося, с одной стороны, упадком, регрессом, вызванным грехопадением и отчуждением человека от Бога, а с другой стороны,

— восхождением человека к Богу. Основная миссия истории характеризуется как спасительная, искупительная, испытательная и назидательная. При таком подходе исторический процесс получает как бы два измерения: горизонтальное и вертикальное. Горизонтальное характеризует исторический процесс с точки зрения его внутреннего развития: деятельности людей, их борьбы за власть, за улучшение благосостояния и т. д. Вертикальное — характеризует влияние на исторический процесс действия Бога, его вмешательство в ход исторического развития. Христианское мировоззрение по своей основе провиденциально. Мир развивается не сам по себе, а согласно промыслу Божию. Согласно этому мировоззрению, промысел Бога распространяется на весь окружающий мир и придает природным и общественным процессам осмысленный и целенаправленный характер. В философии истории провиденциализм утверждает, что божественный замысел предопределяет историю людей, он пробивается через все события и факты. На долю людей остается либо содействовать осуществлению этого плана, и, таким образом, работать на спасение мира и человека, либо противодействовать ему, за что Бог подвергает людей всевозможным наказаниям.

Провиденциализм неразрывно связан с эсхатологией — **учением о конце мира.** История в христианском мировоззрении изображается как целесообразный процесс, направляемый Богом к заранее предопределяемой цели — царству Эсхатона («царству Божию»). Христианские мыслители изображают «царство Божие» как мир истинного, прекрасного и совершенного, в котором человек будет находиться в полном единении с Богом. Достижение «царства Божиего» — это конечная цель и смысл человеческого существования. Это положение является основой христианского мировоззрения и признается всеми направлениями христианской философии и теологии. Расхождения между ними начинаются, когда речь заходит об истолковании этого «царства» и путей, ведущих к нему. В какой степени и при каких условиях возможно создание «царства Божия» в земных условиях, в историческом бытии. Способен ли человек в какой-либо мере своими силами без божественного действия подготовить «царство Божие» и т. д.

3

Познание как богоуподобление. Мистика и схоластика

Поскольку в христианском мировоззрении цель и смысл познания задается не материальными потребностями людей и не жаждой самосовершенствования, а потребностью «спасения души», постольку конечной целью познавательных усилий человека признается

не знание объективного мира — природы и истории, а обретение человеком через процесс познания своего первоначального «догреховного» облика, обретения «образа и подобия Бога». Одним из важнейших положений христианской философии является трактовка **процесса познания как богоуподобления.** Христианская теория познания основывается на библейском представлении о радикальной несамостоятельности и ущербности человеческой природы.

Полноценным субъектом деятельности и познания, с точки зрения христианской идеологии, может быть только Бог. Человек же производное от Бога существо, и уже поэтому он самостоятельно не способен к познанию.

Согласно христианскому воззрению, даже в своем первоначальном, «догреховном» состоянии человек был полностью зависим от Бога. Особенность этого «догреховного» состояния, по описаниям христианских философов, состоит в том, что человек жил не сам по себе, а по-божески, находился в единстве с Богом, был сопричастен сверхъестественному. Сущность же грехопадения, по их мнению, как раз и состоит в том, что человек отделился от Бога, захотел жить по своим принципам и нормам, пожелал стать равным Богу, иначе говоря, свободным субъектом деятельности и познания. Уподобление Богу, обретение человеком вновь божественного образа и подобия истолковывается ортодоксальной христианской идеологией как отказ человека от своих претензий, от своей субъективности, от своего «я». Богоуподобление есть нечто иное, как самоотречение человека, полный переход в подчинение человека Богу.

Формой же такого перехода, по мнению христианских мыслителей, является вера. При этом они прибегают к довольно расширенной трактовке феномена веры. Вера истолковывается ими как универсальное измерение человеческого сознания, субъективности, духовности, в которой выражается рационально непрозрачное отношение к действительности. **Вера** трактуется и как психологическая установка, уверенность, приверженность к чему-либо, и как вера в сверхъестественное, как религиозная вера. Используя первое значение термина «вера», христианские философы рассматривают веру как особую, сверхъестественную, познавательно мировоззренческую позицию субъекта. Согласно их учению, вера имеет глубинные эмоционально-волевые основания и является психологически первичной по отношению к дискурсивному мышлению. «Если не уверуете, то не уразумеете... Познание, посредствуемое верой, — наидостовернейшее», — утверждает Климент Александрийский. Всякий, ищущий истину, считает он, должен исходить из каких-то первоначальных положений, определяющих пути развития его поиска, занимать определенную познавательно-мировоззренческую позицию, верить во что-то. Вера, как установка сознания, отождествляется христианскими философами с религиозной верой. Она трактуется как форма

единения человека с Богом, как канал, через который Бог воздействует на познавательные способности человека, оздоравливает, оплодотворяет и совершенствует их.

Положение о радикальной несамостоятельности человека, как субъекта познания, наивысшие выражения получает через введение в познавательный процесс действия божественной благодати. Характеристика Бога в качестве мистической Любви — благодати в христианских системах не менее, а зачастую и более значима, чем определение его как Разум. Божественная благодать выступает в христианской гносеологии как главное движущее начало и регулятор познавательной деятельности. Необходимость использования этого фактора в познавательном процессе объясняется христианскими философами тем обстоятельством, что человек, в силу «греховности» своей природы, сам по себе не может уподобиться Богу.

Для объяснения механизма божественной интервенции в познавательный процесс христианские философы нередко используют световую символику, которая в концентрированном виде представлена в так называемой **теории просветления** или **озарения.** Эта теория заимствована христианскими мыслителями из неоплатонизма и в той или иной степени разделяется большинством школ христианской философии и теологии.

Согласно этой теории, разум, в конечном итоге, познает мир не в силу собственных потенций, а с помощью божественного света, мистического излияния божества, просветляющего как сами вещи, так и человеческое мышление. Без этого света, утверждают идеологи христианства, сущность предмета осталась бы невысвеченной, скрытой от ума. Божественный свет фигурирует в системах христианских философов в определенной степени как образное представление, символ, но в то же время этому символическому образу нередко придается и реальное, физическое значение.

Учение о божественном проникновении в человеческое познание является основой одного из крупнейших направлений средневековой философии — **мистицизма.** Это учение берет свое начало в системе крупнейшего представителя средневековой философии Августина Аврелия (354—430 гг.). По учению Августина, весь мир пронизан разумом, логосом, содержащим в себе световую природу, поскольку имеет общую причину своего возникновения — Бога. Однако, утверждал Августин, ни вещи, ни человеческая душа не содержат в самих себе света. Они светятся отраженным светом. Все видимо, все реально только через Бога. Бог — это Солнце, которое само не видимо, но делающее все остальное видимым. Всякое познание осуществляется через лучи божественного света. Свет сотворенный дает возможность познать телесные вещи, свет разума — интеллигибельные предметы, свет благодати — истины откровения.

3**

Наиболее яркое выражение мистицизм нашел в православной традиции Иоанна Богослова, Василия Великого, Григория Нисского; в католической — Бернара Клервосского, Джованни Фиданца (Бонавентуры).

Мистицизм учит, что до грехопадения человек представлял собой существо духовной, световой субстанции. Грехопадение привело к тому, что он лишился своей первоначальной сущности, был низвергнут в мир чувственного бытия. Теперь же, в процессе «спасения», человек должен отказаться от всего телесного, «мира» и возвратить себе прежний световой духовный облик. Этот процесс включает в себя три стадии: первую — очищение души от чувственных страстей и привязанностей (катарсис); вторую — просветление души мудростью — интеллигибельным светом божественных истин; и третью — озарение, мистический экстаз, слияние человека с Богом. Все эти три ступени неразрывным образом связаны друг с другом.

Катарсис рассматривается в мистических системах как предварительное условие просветления. Для того чтобы человек был способен воспринимать божественный свет, он должен из падшего состояния вернуться в состояние первозданной чистоты. Роль катарсиса заключается в восстановлении в человеке затемненного грехопадением божественного образа. Процесс очищения требует больших аскетических усилий. В конечном итоге этого процесса, по мысли христианских мистиков, должна произойти дематериализация человека, отрешение его от всего земного. Сбросив прежние телесные покровы, которые отяжелели и влекли вниз, душа получает возможность облачиться в новые одежды из света, которые в силу легкости повлекут ее вверх. Таким образом, человек вступает в новую стадию богоуподобления — **стадию просветления.** На этой стадии совершается постепенное восхождение ума от низших проявлений «световой энергии» к более высоким.

В конце концов этот процесс должен завершиться непосредственным общением Бога и человека. Внешним выражением все возрастающего единения человека с Богом выступает мистический экстаз — **божественное озарение.** В системах мистицизма оно трактуется как явление сознанию истины в своей самоочевидности. Душа в момент озарения созерцает не только умопостигаемую действительность, но и самый свет, то есть видит самого Бога — источник всякого света — в его бестелесной сущности. На высшем этапе восхождения души к Богу осуществляется возвращение душе своего первозданного вида, т. е. «образа и подобия Бога». Только тогда, согласно концепциям мистиков, происходит полное слияние человека с Богом.

Наряду с мистицизмом, в средневековой философии огромным влияниям пользовалась **схоластика** (от лат. schola, или школа). И перевести этот термин можно как «школьная философия», то есть философия, которая была приспособлена для широкого обучения

людей основам христианского мировоззрения. Схоластика сформировалась в период абсолютного господства христианской идеологии во всех сферах общественной жизни Западной Европы. Когда, по выражению Ф. Энгельса, «догматы церкви стали одновременно и политическими аксиомами, а библейские тексты получили во всяком суде силу закона».

Схоластика является наследницей, которая продолжает традиции христианской апологетики и Августина. Ее представители стремились создать стройную систему христианского мировоззрения, где была построена иерархия сфер бытия, на вершине которой располагалась церковь. Выигрывая у раннехристианских мыслителей в широте охвата проблематики, создании грандиозных систем, схоластики существенно проигрывали им в оригинальности решения проблем, творческом подходе. Одним из самых характерных признаков схоластического стиля мышления является авторитаризм. Схоластов, в сущности, не волнует происхождение тех или иных положений, которыми они оперируют. Главное — лишь бы они были одобрены авторитетом церкви.

Авторитаризм — характерная черта всего религиозного стиля мышления. Но представители ранней патристики — апологеты признавали абсолютный авторитет «Священного писания», они сами создавали тогда церковь. Их эпигоны присоединили сюда и авторитет самих «отцов церкви». Возможности творческого подхода при таком двойном прессинге сводятся к минимуму. Творческие потенции схоластов уходят в сферу формально-логических изысканий.

Как отмечают исследователи средневековья, снижению уровня философского исследования в схоластике способствовал ряд факторов. Главный из них — крушение рабовладельческого строя и установление феодального способа производства. Переход от рабовладельческого строя к феодальному в странах Западной Европы сопровождается упадком хозяйственной деятельности. В этих странах установилось натуральное хозяйство, пришли в упадок ремесла, сократилась торговля, захирели многонаселенные и оживленные города. С упадком городов регресс захватил все области культуры: литературу, искусство, науку. Философия лишилась питательных соков, которые она черпала в развитии научного познания. Немалое значение имело и то обстоятельство, что объем унаследованных от античности литературных, научных и философских источников, доступных европейской философии раннего средневековья, был крайне ограничен. Основные философские произведения древних были или вовсе утрачены, или позабыты.

Определенную роль в снижении теоретического уровня средневековой философии сыграло и то обстоятельство, что перед ранней патристикой и схоластикой стояли разные задачи. Представители ранней патристики активно участвовали в создании основ вероучения, постоянно вступали в полемику с еретиками и язычниками. Схоласты же выступали в тот момент, когда церковь

укрепила свои позиции и христианство заняло исключительное место в жизни феодального общества. В этот период формирование догматов было, в основном, закончено, и усилия схоластов были направлены, прежде всего, на прояснение и систематизацию неизменньм положений веры, приведение их в такой порядок, чтобы было легче обучать и обучаться.

Развитие философии схоластов шло, в основном, в рамках формально-логического схематизма. Законченный в основных частях материал они должны были обработать и представить в схемах аристотелево-стоической логики. Схоластический интеллектуализм приносит **содержание в жертву форме.** Его представители стремятся подменить изучение реальной действительности процедурой определений, они приводят бесконечные дефиниции и дистинкции. Известный исследователь древней философии Виндельбанд дает такую характеристику схоластического метода.«Схоласты только обсуждают, систематически доказывают, выводят до бесконечности следствия, не проверяя оснований. Вся их логика сведена к силлогизму. Злоупотребления силлогизмов влечет за собой мелочность, страсть к делениям и подразделениям, низводит логическое рассуждение к словесной механике, способствует чрезмерной заботливости во внешнем выражении мысли в ущерб самой мысли» *(Виндельбанд В. История философии. — СПб., 1898. — С. 36).*

4
Религиозный интеллектуализм и религиозный антиинтеллектуализм. Проблема взаимоотношения разума и веры

Спор между представителями схоластики и мистики о наиболее эффективных средствах приобщения людей к религии на уровне философии и теологии вылился в спор о наилучших формах и методах защиты и обоснования христианского мировоззрения. Различные подходы к решению этих вопросов сформулировали две основных тенденции: религиозный интеллектуализм и религиозный антиинтеллектуализм.

В религиозном интеллектуализме отчетливо выражено стремление опереться на рассудочное начало в человеческом сознании, апеллировать к социальному и интеллектуальному опыту, здравому смыслу. Цель интеллектуализма — выработать у человека сознательное восприятие религиозного вероучения, опирающегося не только на авторитет, но и подкрепленное разумными доводами. Представители интеллектуализма в определенной степени допускают участие разума и связанных с ним средств теоретического анализа и оценки в религиозную жизнь людей. Они стремятся

поставить разум на службу вере, примирить науку и религию, максимально использовать возможности рациональных средств воздействия на человека.

В противоположность религиозному интеллектуализму, представители **религиозного антиинтеллектуализма** полагают, что рассудочный подход к религии, содержащий в себе момент принудительности и обязательности для Бога, исключает в нем творческое начало, свободу, произвол, всемогущество. Действия Бога, с точки зрения антиинтеллектуалистов, неподвластны законам разума. Бог абсолютно свободен, его действия абсолютно непредсказуемы. На пути к Богу разум является помехой. Чтобы прийти к Богу, нужно забыть все, что знал, забыть даже вообще, что может быть знание. Антиинтеллектуализм культивирует среди приверженцев религии слепую и бездумную веру.

Борьба религиозного интеллектуализма и религиозного антиинтеллектуализма проходит красной нитью через всю историю средневековой философии. Однако на каждом конкретно-историческом этапе истории эта борьба имела свои особенности. В период становления христианской апологетики она велась по вопросам отношения к античной культуре вообще и к античной философии, как теоретическому выражению этой культуры, в частности. Представители антиинтеллектуализма заняли по отношению к античной культуре отрицательную позицию. Они стремились опорочить ее в глазах своих приверженцев как ложные, противоречивые по своей природе воззрения, уводящие людей от их подлинного назначения — «спасения своей души».

Негативная позиция антиинтеллектуализма по отношению к античной культуре отчасти объяснялась и тем, что в христианских общинах на первом этапе абсолютное большинство составляли неграмотные, малообразованные люди. Положение о том, что возвещенная в христианстве истина — полная и окончательная, достаточная для решения всех проблем человеческого существования в известной мере удовлетворяла его приверженцев и обеспечивала функционирование христианства в обществе. Однако идеологи христианства постоянно стремились к расширению социальной базы новой религии. Они хотели склонить на свою сторону образованные слои римского общества: патрициев, интеллигенцию. Решение этой задачи требовало изменения политики по отношению к античной культуре, перехода от конфронтации к ассимиляции.

Представители интеллектуализма считали, что понятийно рациональные средства воздействия не следует отбрасывать в сторону, а тем более оставлять в руках врагов. Их необходимо поставить на службу христианству. Как отмечает В. В. Соколов, уже у Юстина наметилась примирительная линия по отношению к эллинистической философии *(см.: Соколов В. В. Средневековая философия. — М., 1979. — С. 40).*

Ориентация на приобщение к античной культуре свое высшее выражение находит в равзработанной Августином **теории о гармонии веры и разума.** Августин выступает с требованием признания двух путей приобщения людей к религии: понятийно-рационального (логического мышления, достижения наук и философии) и нерационального (авторитета «Священного писания» церкви, эмоций и чувств). Но эти пути, с его точки зрения, неравноценны. Августин отдает бесспорный приоритет нерациональным средствам. «Не учением человеческим, а внутренним светом, а также силой высочайшей любви мог Христос обратить людей к спасительной вере». Согласно воззрениям Августина, религиозная вера не предполагает рационального обоснования в том смысле, что для принятия тех или иных положений религии необходимо обязательно знать, понимать, располагать доказательствами. В сфере религиозной жизни следует просто верить, не требуя никаких доказательств.

Вместе с тем, Августин отчетливо сознает ту важную роль, которую играют рациональные средства воздействия. Поэтому он считает необходимым усилить веру доказательствами разума, ратует за внутреннюю связь веры и знания. Врачевание души, по его словам, распадается на авторитет и разум. Авторитет требует веры и подготавливает человека к разуму. Разум приводит к пониманию и знанию. Хотя разум не составляет высшего авторитета, познанная и уясненная истина служит высшим авторитетом. Послушный религии разум и подкрепленная разумными доводами вера — таков идеал августиновской апологетики. Однако следует отметить, что представленная Августином теория о гармонии веры и разума не допускает и возможности, хотя бы в какой-то степени, поставить веру в зависимость от разума. Решающее значение в его системе без всякого сомнения отдается откровению.

Августин создавал свою теорию гармонии веры и разума в IV—V вв. в ранний период христианской истории. В **XI—XII** вв. в борьбе за идейное господство в обществе начинает оказывать все возрастающее влияние зародившееся в недрах феодальной культуры свободомыслие. Появление средневекового свободомыслия связано с рядом объективных факторов: выделение из крестьянского хозяйства ремесла и развитие на этой основе городов, которые постепенно становятся существенным фактором средневековой жизни. В городах начинает формироваться светская культура. Одним из важнейших следствий этого фактора является то, что церковь перестала быть абсолютным носителем образования и образованности. В связи с развитием ремесла и торговли среди городского населения возрастает потребность в знании права, медицины, техники. Возникают частные юридические школы, которые находятся под контролем церкви, городского управления.

Средневековое свободомыслие складывается как движение за десакрализацию определенных сфер жизнедеятельности человека, за признание их автономии по отношению к религии и церкви.

Представители средневекового свободомыслия Пьер Абеляр (1079—1142 гг.), Жильбер Порретанский (ок. 1076—1154 гг.), Сигер Брабантский (ок. 1235—1282 гг.), Боэций Даккийский и другие не отвергали религию. Это было невозможно в западноевропейских условиях того периода и не отвечало их настроениям в качестве верующих христиан. Поэтому они признавали существование сверхъестественного порядка, подчиняющегося руководству сверхприродного Бога. В своих работах средневековые свободомыслящие постоянно ссылаются на авторитет «Священного писания», «отцов церкви». Вместе с тем, они отстаивают права и возможности человеческого разума, максимальную самостоятельность рационально-философского исследования и, тем самым, объективно подрывают устои ревеляционистского догматизма.

Первые шаги средневекового свободомыслия связаны с проникновением в религиозное вероучение диалектики как науки о законах правильного мышления. Яркий представитель этого периода — Пьер Абеляр. В период абсолютного господства теологического авторитаризма Абеляр предпринял попытку поднять голос в защиту философского разума. Исходной посылкой концепции Абеляра служит отождествление Христа с Логосом. «Христос как Логос (слово, рассуждение), так и мудрость отца — София. И подобно тому, как от Христа возникло название «христиане», так и логика получила название от Логоса. Последователи ее тем истинней называются философами, чем более истинными любителями этой высшей мудрости они являются. Эта величайшая мудрость наивысшего этапа, когда она облекается в нашу природу для того, чтобы просветлять нас от мирской любви к любви в отношении его самого, конечно, делает нас в равной степени христианами и истинными философами... Сам Господь Иисус Христос побеждал Иудеев в частых спорах и подавил их клевету как писанием, так и раздумьем, доказательством укрепить веру в себя не только могуществом чудес, но особенно силой слов. Мы должны привлекать к вере при помощи разумных доказательств, тех, кто ищет мудрости...» *(Абеляр П. Возражение некоему невежде в области диалектики//Антология мировой философии. В 4-х тт. Т. 1. — С. 802)*. Оценка Абеляра роли разума в религиозной жизни выглядит, может быть, даже скромнее, чем у Климента или Августина, но в XI веке она звучала крайне революционно, и не в последнюю очередь за эту оценку Абеляр был подвергнут жестоким преследованиям.

Свое наивысшее выражение рационалистические моменты идеологии средневекового свободомыслия нашли в **теории двух истин** или «двойственной истины». Эта теория переносит проблему соотношения веры и разума, религии и знания в сферу взаимоотношений теологии и философии. Главный смысл теории «двух истин» утвердить независимость науки и философии от вероисповедных догм теологии.

В средневековой мысли существовали различные варианты теории «двух истин». Один из них, представленный Шартрской школой, сводился к утверждению различий предмета и методов теологии, с одной стороны, науки и философии, с другой. Теологии отдавалась область сверхъестественного, науке и философии — область знания, относящаяся к естественному миру. Истина сверхъестественного откровения в силу авторитета «Священного писания» и церкви должна быть принята на веру. Философия же в своем исследовании опирается на разум и опыт. Основные усилия представителей Шартрской школы были направлены на то, чтобы доказать положение об отсутствии противоречий между теологией и философией в силу различия их предметных областей и методов, хотя несомненный примат отдавался теологии.

Более радикальным выглядит вариант теории «двух истин», представленный латинскими аввероистами Сигером Брабантским и Боэцием Даккийским. Представители данного направления свободомыслия действуют в новых исторических условиях. К этому времени были переведены на латинский язык произведения Авиценны, Альфараби, Мамоннида, Ибн-Геброля, ряд произведений арабоязычной науки — медицины, астрономии, математики, оптики. Еще большую роль сыграли переводы античных философов Платона, Плотина, Прокла. Особое значение имел перевод «Метафизики» Аристотеля.

В отличие от представителей Шартрской школы, Сигер Брабантский и Боэций Даккийский уже борются, по возможности, за полную автономию научно-философского знания и доходят до признания возможности полной противоположности теологии и философии по ряду важных вопросов. В своем **учении о нуметрическом единстве разума** Сигер Брабантский выдвинул идею вечности мира и вечности разума как природного качества человека. Согласно учению Сигера всеобщий и вечный разум обеспечивает адекватное познание мира каждому человеку, поскольку он причастен этому разуму. Отдельный человек может ошибиться, разум же, как таковой, никогда не ошибается. В сущности, здесь высказывается уверенность в объективной ценности человеческого знания, накопленного веками и проверенного опытом людей. Данные науки и исследования человеческого разума, по Сигеру, находятся как бы вне сферы веры, основываясь на законах мышления и природы. Важным средством обоснования автономии понятийно-рациональной сферы было подчеркивание латинскими аввероистами иррационального характера религиозной догматики, невозможности обоснования ее средствами разума, противоположности самим началам науки.

Перед католическими теологами руководством церкви была поставлена задача выработать средства противодействия влиянию свободомыслия, и в то же время учесть возросший авторитет науки и философии. Наилучшим образом, с точки зрения церкви, эту задачу

решил Фома Аквинский (1225—1274 гг.). Учение Фомы Аквинского вскоре после его смерти было признано в качестве официального учения католицизма. Краеугольным камнем всей громадной философско-теологической системы Фомы Аквинского является новая, по сравнению с Августином, **версия теории о гармонии веры и разума.** Аквинский провозгласил, что вера не должна противоречить разуму, что некоторые принципиальные положения вероучения могут быть рационально обоснованы. Например, разум способен доказать догматы о существовании Бога, о сотворении мира, о бессмертии души и др. В конечном счете, разум и вера направлены к познанию одной и той же Истины — Бога, но делают они это разными путями. Разум опирается на науку и философию, вера — на теологию. Возможность гармонии разума и веры базируется на том факте, что Бог открывается человеку двумя путями: естественным — через сотворенный мир и сверхъестественным — через откровение. Наука и философия средствами разума, познавая сотворенный мир, приходят к мысли о существовании Бога и управлении Богом всеми процессами в этом мире. Теология на основании сверхъестественного откровения, содержащегося в Библии и решениях церкви, позволяет человеку принять наиболее важные истины вероучения.

Признавая возможность совпадения выводов, к которым человек приходит на основании разума и веры, Фома Аквинский в тоже время подчеркивал, что они не могут и не должны противоречить друг другу. Разум и вера — это принципиально различные пути к Истине. Основанием для принятия истин разума служит их внутренняя убедительность, доказательность всех исходных положений, основанием же для принятия истин веры служит авторитет возвестившего их Бога. Итогом деятельности разума является знание. Итогом же деятельности веры является вероучение. Знание это область очевидных и доказуемых истин, а вера — неочевидных и недоказуемых.

Одну и ту же истину нельзя одновременно знать и верить в нее. Человек о чем-то либо достоверно знает, либо он принимает это за веру. Согласие с истинами разума является следствием логической необходимости, согласие же с истинами веры является актом свободной воли. Проведя четкое различие между разумом и верой, Фома Аквинский отделял науку и философию от теологии и обосновал тем самым их относительную самостоятельность. Но относительная самостоятельность, по Аквинскому, отнюдь не означала, полного обособления веры от знания и знания от веры. Фома Аквинский исключает возможность признания теории двух истин. Согласно его учению, в науке и философии не может быть признано истинным то, что является ложным, с точки зрения теологии. В случае конфликта между ними решающим является критерий истин откровения, которые превосходят своей истинностью и ценностью любые рациональные доказательства. Таким образом, Фома Аквинский признавал ценность научного знания, рациональных доказательств и в то же время сохранил контроль теологии над наукой и философией.

Итак, средневековая христианская философия, сохраняя приверженность основным принципам религиозного философского стиля мышления и мировоззрения, прошла длительный путь развития. Начав с небольших по объему и довольно простых по содержанию «Апологий», она закончила созданием грандиозных философско-теологических систем, в которых получили свое отражение и развитие все стороны философской теории: онтология, гносеология, философия истории, этика и эстетика.

тема 5

Философия эпохи Возрождения

1/ Основные черты мировоззрения человека эпохи Возрождения
2/ Философские и космологические учения Николая Кузанского и Джордано Бруно

1
Основные черты мировоззрения человека эпохи Возрождения

Эпоха Возрождения XV—XVIII вв. — период ранней стадии кризиса феодализма и зарождения буржуазных отношений. Термин «Возрождение» употребляется для того, чтобы обозначить стремление ведущих деятелей этого времени, возродить ценности и идеалы античности. Однако в этом значении термин «Возрождение» следует трактовать весьма условно. Возрождение на деле означало поиск нового, а не реставрацию старого. В истории невозможно повернуть назад, возвратиться в какую-либо прошлую эпоху. Пережитое, накопленный опыт и культурный потенциал, не выбросишь и не преодолеешь. Он все равно будет оказывать свое воздействие, поскольку именно этот капитал является той экономической и культурной средой, в которой приходится действовать людям, ориентированным на его преодоление.

Таким капиталом, наследием для мыслителей и деятелей Возрождения было средневековье. Хотя, Возрождение и противопоставляет себя христианству, но оно возникло как итог развития средневековой культуры, а потому несет на себе отпечаток многих ее черт. Объективно эпоху Возрождения следовало бы характеризовать как эпоху перехода, потому, что она является мостом к системе общественных отношений и культуре Нового времени. Именно в эту эпоху закладываются основы буржуазных общественных отношений, прежде всего, в сфере экономики, именно в этот период получают развитие науки, меняются отношения церкви и государства, формируется идеология секуляризма и гуманизма.

Важнейшей отличительной чертой мировоззренческой эпохи Возрождения является **ориентация на человека.** Если в центре внимания философии античности была природно-космическая жизнь, а в средние века — религиозная жизнь — проблема «спасения», то в эпоху Возрождения на передний план выходит светская жизнь, деятельность человека в этом мире, ради этого мира, для достижения счастья человека в этой жизни, на Земле. Философия понимается как наука, обязанная помочь человеку найти свое место в жизни.

Философское мышление этого периода можно охарактеризовать как **антропоцентрическое.** Центральная фигура не Бог, а человек. Бог — начало всех вещей, а человек — центр всего мира. Обще-

ство не продукт Божьей воли, а результат деятельности людей. Человек в своей деятельности и замыслах не может быть ничем ограничен. Ему все по плечу, он может все. Эпоха Возрождения характеризуется новым уровнем самосознания человека: гордость и самоутверждение, сознание собственной силы и таланта, жизнерадостность и свободомыслие становятся отличительными качествами передового человека того времени. Поэтому именно эпоха Возрождения дала миру ряд выдающихся индивидуальностей, обладающих ярким темпераментом, всесторонней образованностью, выделявшихся среди людей своей волей, целеустремленностью, огромной энергией.

Мировоззрение людей эпохи Возрождения носит ярко выраженный **гуманистический характер.** Человек в этом мировоззрении истолковывается как свободное существо, творец самого себя и окружающего мира. Мыслители эпохи Возрождения, естественно, не могли быть атеистами или материалистами. Они верили в Бога, признавали его первотворцом мира и человека. Сотворив мир и человека, Бог, по их мнению, дал человеку свободную волю, и теперь человек должен действовать сам, определять всю свою судьбу и отвоевывать свое место в мире. В философии этой эпохи значительно ослаблены мотивы греховной сущности человека, «испорченности его природы». Основная ставка делается не на помощь Божию — «благодать», а на собственные силы человека. Оптимизм, вера и безграничные возможности человека присущи философии этой эпохи.

Важным элементом мировоззрения является также культ творческой деятельности. В эпоху Возрождения всякая деятельность воспринималась иначе, чем в античности или в средние века. У древних греков физический труд и даже искусство ценились невысоко. Господствовал элитарный подход к человеческой деятельности, высшей формой которой объявлялись теоретические искания — размышления и созерцания, потому, что именно они приобщали человека к тому, что вечно, к самой сущности Космоса, в то время как материальная деятельность погружает в переходящий мир мнений. Христианство высшей формой деятельности считало ту, которая ведет к «спасению» души — молитву, выполнение богослужебных ритуалов, чтение Священного писания. В целом, все эти виды деятельности носили пассивный характер, характер созерцания.

В эпоху же Возрождения материально-чувственная деятельность, в том числе и творческая, приобретает своего рода сакральный характер. В ходе ее человек не просто удовлетворяет свои земные нужды: он создает новый мир, красоту, творит самое высокое, что есть в мире — самого себя. Именно тогда появляется в философии **идея прометеизма** — человек как сотворец мира, сотрудник Бога. В мировоззрении эпохи Возрождения происходит реабилитация человеческой плоти. В человеке имеет значение не только его духовная жизнь. Человек — это телесное существо. И тело — это не «оковы души», которые тянут ее вниз, обусловливают греховные помыслы и побуждения. Телесная жизнь сама по себе самоценна.

С этим связан широко распространенный в эпоху Возрождения культ Красоты. Живопись изображает, прежде всего, человеческое лицо и человеческое тело. Таковы общие характеристики мировоззрения человека эпохи Возрождения. Теперь перейдем к рассмотрению собственно философских учений.

2
Философские и космологические учения Николая Кузанского и Джордано Бруно

В эпоху Возрождения философия вновь обращается к изучению природы. Это обусловлено развитием производства и науки. Изобретения книгопечатания, компаса, самопрялки, парохода, доменно-металлургического процесса, возобновление интереса к астрономии, физике, анатомии, физиологии, развитие экспериментального естествознания — все это расширяло человеческий кругозор, укрепляло власть человека над природой. Изменяется средневековая картина мира. Математическое обоснование гелиоцентрической системы мира, данное польским ученым Н. Коперником, нанесло существенный удар средневековой геоцентрической системе. Открытие Коперника, опровергшее представление об исключительном характере Земли и человечества, позволяли предложить существование бесконечного количества других небесных тел, подобных Земле и Солнцу.

Итак, философия в эпоху Возрождения воспринималась, прежде всего, как натурфилософия, философия природы. На первый взгляд, может показаться, что происходит возврат к античному космоцентризму эпохи «физиков», «досократиков». Однако философия природы эпохи Возрождения в большей мере связана со средневековой философией. Для нее центральным остается трактовка вопроса о взаимоотношении Бога и мира. Но в этой трактовке, да и во всей методологии, философия эпохи Возрождения имеет свою специфику. Характерной для нее является антисхоластическая, а, следовательно,и антиаристотелевская направленность. Происходит возврат к идеям платонизма и неоплатонизма. Взаимоотношения Бога и мира утрачивают откровенно теистический характер. На смену теизму приходит **пантеизм** («Бог во всем»). Христианский Бог здесь утрачивает трансцендентный, надприродный характер, он как бы сливается с природой, а последняя тем самым обожествляется.

Одним из характерных представителей философии эпохи Возрождения был Николай Кузанский (1401—1464). Как и большинство философов его времени, он ориентировался на традицию неоплатоников. Однако он не слепо следовал этой традиции, а внес в нее существенные изменения. Как мы уже отмечали, центральное понятие неоплатонизма — понятие «Единого». У платоников единое характеризуется через свою противоположность «иному», не единому. Николай Кузанский отвергает античный дуализм и заявляет,

что единому ничто не противоположно — **Единое есть все.** Это философская установка служит основой для пантеистического мировоззрения. Из утверждения, что единое не имеет противоположности, Кузанский делает вывод, что единое тождественно беспредельному, бесконечному. Бесконечное — это то, больше чего ничего быть не может. Поэтому Кузанский называет его максимумом, единое же — это минимум.

Центральным пунктом философии Николая Кузанского является учение о совпадении противоположностей — абсолютного максимума и абсолютного минимума. Абсолютный максимум единствен, потому что он есть все, в нем все есть, потому, что он — высший предел. Так как ему ничто не противостоит, то с ним в то же время совпадает минимум, а максимум тем самым находится во всем. А так как он абсолютен, то воздействует в действительности на все возможное, не испытывая сам никакого ограничения, но ограничивает все. Этот абсолютный максимум, по Кузанскому, есть Бог. Бог заключает в себе все в том смысле, что все в нем, он является развитием всего в том, что сам есть во всем. Если рассматривать Бога без вещей, то получается, что он существует, а вещи не существуют. Отстранить Бога от творений и останется небытие, ничто, — писал Николай Кузанский в своем знаменитом сочинении «Об ученом незнании».

Пантеистическое приближение бесконечного Бога к природе привело к новому истолкованию происхождения Вселенной и устройству Космоса. Не выступая открыто против идеи креационизма, Кузанский фактически устраняет принцип творения мира Богом. Он представляет отношения мира и Бога как отношения целого и части. Бог, с точки зрения итальянского философа, — это «бесконечный максимум», а бесконечный мир, Вселенная — это «ограниченный максимум». Ограниченный максимум произошел от абсолютного максимума не вследствие сверхъестественного творения, а посредством ограничения, поскольку все конечные или ограниченные вещи находят свое место где-то между абсолютным максимумом и абсолютным минимумом. Развивая это воззрение в генетическом плане, Кузанский прибегает к понятию свертывания и развертывания мира. Объявляя божественное существо как бы «свертывающим» в себе все вещи и представляя природу как результат «развертывания» ее из божественных глубин, он, в сущности, возобновляет неоплатонический принцип эманации (истечения). В связи с этим, Николай Кузанский вводит неоплатоническое понятие «Душа мира», «Дух вселенной». Душа мира должна рассматриваться как универсальная форма, заключающая в себе все формы, что есть в действительности.

Осуществленное Николаем Кузанским отождествление единого с беспредельным абсолютным максимумом разрушает ту картину Космоса, на которую опиралось античное и средневековое мировоззрение. Античная и средневековая космология исходила

из признания центра мира и тем самым из его конечности. Согласно взглядам Николая Кузанского, центр и окружность Космоса — это Бог, потому мир не бесконечен, однако его нельзя помыслить и конечным, поскольку у него нет пределов, в которых он был бы замкнут. Таким образом, вводится идея отсутствия у мира стабильного центра, каким в средневековой космологии считалась Земля. Так Николай Кузанский подготавливает коперниковскую революцию в астрономии, устранившую геоцентрическую систему строения мира.

Идеи Николая Кузанского и Коперника развил и углубил Джордано Бруно (1548—1600 гг.). Единство и бесконечность мира, его несотворимость и неуничтожимость — таковы исходные посылки философии итальянского мыслителя. На этом базируется его космологическое представление. Бруно открыто порывает с геоцентрической концепцией устройства мироздания. По его мнению, движущаяся вокруг своей оси и вокруг Солнца Земля — лишь ничтожная пылинка в беспредельном мироздании. Земля не может быть центром Космоса, потому, что в мире вообще нет ни центра, ни границы. Понятия «верх», «низ» и им подобные применимы лишь к отдельным, ограниченным и временным системам, но не к Космосу, вечному и бесконечному. «В безмерном лоне бесконечной Вселенной возникают, развиваются, уничтожаются и снова рождаются бесчисленные миры. Наша Солнечная система — лишь одна из бесчисленного множества других, подобных систем». «Существуют бесчисленные солнца, бесчисленные земли, которые кружатся вокруг своих солнц, подобно тому, как наши семь планет кружатся вокруг нашего Солнца», — писал *Д. Бруно* в книге *«О бесконечности, вселенной и мирах»*.

тема 6

Разработка метода научного исследования в философии XVII века: Ф. Бэкон, Р. Декарт, Б. Спиноза

1/ Бэкон о природе человеческих заблуждений: учение об идолах и критика схоластики

2/ Учение Бэкона о методе эмпиризма и основные правила индуктивного метода

3/ Рационализм Р. Декарта. Основные правила дедуктивного метода

4/ Учение Декарта об интеллектуальной интуиции

5/ Познавательный процесс и учение о субстанции в системе Б. Спинозы

1
Ф. Бэкон о природе человеческих заблуждений: учение об идолах и критика схоластики

XVII век в Западной Европе характеризуется интенсивным развитием буржуазных отношений в обществе. Потребности капиталистического производства коренным образом изменили отношение людей к науке, к целям и значению человеческого познания. Если во времена средневековья главные усилия человеческих умов были направлены на обоснование существования Бога и доказательства величия его творения, то в век нарождающегося капиталистического производства наука и ее инструмент — разум рассматривается как полезные инструменты созидания и преобразования мира.

Родоначальником нового подхода к науке является знаменитый английский политический деятель и философ Фрэнсис Бэкон (1561—1626). В своей работе *«Новый Органон»* (1620 г.) *Бэкон* дал философское обоснование нового взгляда на цель и предназначение науки, разработал основные принципы индуктивного метода исследования. Бэконовский афоризм «Знание — сила» в течение трех веков является символом науки.

Наука, по мнению Бэкона, не может служить только целям обоснования Бога, а также быть знанием ради знания. Конечная цель науки — изобретения и открытия. Цель же изобретений и открытий — человеческая польза: удовлетворение потребностей и улучшение жизни людей, повышение потенциала ее энергии, умножение

власти человека над природой. Но наука, по Бэкону, в современном виде не способна решать позитивные задачи, необходимо перестроить здание науки. Для этого, по его мнению, следует проделать два вида работ: критическую и позитивную.

Критическая, разрушающая часть философской системы Бэкона направлена на выявление причин человеческих заблуждений и на выработку рекомендаций по их преодолению. Здесь можно выделить два основных направления: **учение об идолах** или призраках и **критику схоластического метода познания.**

Главным препятствием на пути познания природы Бэкон считал засоренность сознания людей так называемыми **идолами** — искаженными образами действительности, ложными представлениями и понятиями. Он различал четыре внда идолов, с которыми человечеству следует бороться: 1) идолы рода; 2) идолы пещеры; 3) идолы рынка; 4) идолы театра.

Идолами рода Бэкон считал ложные представления о мире, которые присущи всему человеческому роду и являются результатом **ограниченности человеческого ума и органов чувств.** Эта ограниченность чаще всего проявляется в антропоморфизации вещей, то есть наделении природных явлений человеческими характеристиками, примешивание к естественной природе своей собственной человеческой природы. Чтобы уменьшить вред, наносимый познанию идолами рода, людям необходимо сопоставлять показания органов чувств с предметами окружающего мира и тем самым проверять их правильность.

Идолами пещеры Бэкон называл искаженные представления о действительности, связанные с **субъективностью восприятия окружающего мира.** У каждого человека, считает Бэкон, есть своя пещера, свой субъективный внутренний мир, что накладывает отпечаток на все его суждения о вещах и процессах действительности. Неспособность человека выйти за пределы своей субъективности и есть причина данного вида заблуждений.

К **идолам рынка или площади** Бэкон относит ложные представления людей, порожденные **неправильным употреблением слов.** Люди в одни и те же слова часто вкладывают различный смысл, и это ведет к пустым бесплодным спорам из-за слов, увлечении словопрениями, что в, конечном счете, отвлекает людей от изучения явлений природы и правильного их понимания. Идолами рынка или площади Бэкон их называет потому, что в средневековых городах и во времена Бэкона схоластические словопрения по поводу таких проблем как, например, сколько чертей может разместиться на конце иглы, происходили в местах скопления людей — рынках и площадях.

В категорию **идолов театра** Бэкон включает ложные представления о мире, **некритически заимствованные людьми из различных философских систем.** Каждая философская система, по Бэкону, это сыгранная перед людьми драма или комедия. Сколько

было создано в истории философских систем, столько было поставлено и сыграно драм и комедий, изображающих вымышленные, искусственные миры. Люди же эти постановки воспринимали «за чистую монету», ссылались на них в рассуждениях, брали их идеи в качестве руководящих правил для своей жизни.

Идолы рода и пещеры относятся к естественным свойствам индивида, и их преодоление возможно на пути самообразования и самовоспитания. Идолы рынка и театра приобретены умом. Они являются следствием господства над человеком прошлого опыта: авторитета церкви, мыслителей и т. д. Поэтому борьба с ними должна проходить через преобразования общественного сознания.

В связи с этим **важное место в философской системе Бэкона занимает критика господствующей в средние века схоластической философии,** которую он считал главным препятствием на пути изучения природы. Бэкон говорил, что схоластическая философия плодотворна на словах, но бесплодна в делах и не дала миру ничего, кроме споров и препирательств. Коренной порок схоластики Бэкон усматривал в ее абстрактности, выразившейся, по его мнению, в сосредоточенности всей мыслительной деятельности на силлогизмах, на выведении из общих положений соответствующих частных следствий. Бэкон доказывал, что пользуясь только силлогизмами, нельзя достичь подлинного познания вещей и законов природы. Схоластической теории силлогизма, как основной формы познания, Бэкон противопоставил индуктивный метод (особенности которого мы рассмотрим немного позже).

Для того, чтобы оторвать философию от бесплодных богословских споров и дать философии возможность самостоятелъьного развития, Бэкон выдвинул **теорию двойственной истины.** В этой теории он проводил строгое разграничение предмета, функций и способов познания в теологии и философии. Теология изучает Бога — богопознание. Ее функция — обоснование и защита религиозного вероучения. Предмет философии — природа; цель философии — изучение законов природы, разработка метода познания природы. Поэтому методы у них различны: теология опирается на сверхъестественное откровение — авторитет Священного писания и церкви, а философия — на совпадение мысли с действительностью, на истину.

2
Учение Бэкона о методе эмпиризма и основные правила индуктивного метода

Центральная часть философии Бэкона — **учение о методе.** Метод для Бэкона имеет глубокое практическое и социальное значение. Он — величайшая преобразующая сила, поскольку правильно ориентирует теоретическую и практическую деятельность человека, максимально поднимает ее эффективность. Указывая крат-

чайший путь к познанию, к новым открытиям и изобретениям, метод увеличивает власть человека над силами природы, содействует человеческому счастью.

Бэкон был родоначальником английского **эмпиризма.** Его метод основывался на признании **ведущей роли в познании опыта.** Познание, по Бэкону, является ничем иным, как изображением внешнего мира в сознании человека. Оно начинается с чувственных познаний, с восприятий внешнего мира, но последние, в свою очередь, нуждаются в экспериментальной проверке, в подтверждении и дополнении. «Непосредственному восприятию чувства самому по себе, писал он, мы не придаем много значения, но проводим дело к тому, чтобы чувство судило только об опыте, а опыт о самом предмете» *(Бэкон Ф. Новый Органон. — М., 1967. — С. 20).* «Самое лучшее из доказательств есть опыт, если он коренится в эксперименте» *(Там же. —С. 35),* — продолжает он ту же мысль.

Но Бэкон не был сторонником крайнего эмпиризма. Об этом свидетельствует проведенное им разграничение опыта на **опыт плодоносный и опыт светоносный.** Он придает большое значение плодоносным опытам, практической пользе исследования. «Среди указанных им (то есть опытом) признаков нет более верного и заслуживающего внимания, чем принесенные плоды. Ибо плоды и практические изобретения суть как бы поручителем и свидетелем истинности философии», — пишет он в *«Новом Органоне».* Бэкон не абсолютизирует роль практической пользы. В связи с этим он указывает на важность светоносных опытов, непосредственных теоретических исследований в целях более глубокого познания предмета. «Развитию науки, — пишет Бэкон, — способствуют только те опыты, которые сами по себе не приносят пользы, но содействуют открытию причин и аксиом. Следует заботиться о большом запасе данных опытов» *(Там же. — С. 37).*

Опыты, по Бэкону, должны ставиться по определенному методу. Таким методом в философии Бэкона выступает **индукция.** Бэкон учил, что индукция — это необходимая для наук, опирающаяся на показания органов чувств, единственно истинная форма доказательства и метод познания природы. Если в дедукции порядок движения мысли от общего к частному, то в индукции — от частного к общему.

Предложенный Бэконом метод, предусматривает последовательное прохождение пяти этапов исследования, каждый из которых фиксируется в соответствующей таблице. Таким образом, весь объем эмпирического индуктивного исследования, по Бэкону, включает в себя пять таблиц. Среди них: 1) Таблица присутствия (перечисление всех случаев встречающегося явления); 2) Таблица отклонения или отсутствия (сюда заносятся все случаи отсутствия того или иного признака, показателя в представленных предметах); 3).Таблица сравнения или степеней (сопоставление увеличения или уменьшения данного признака в одном и том же предмете);

4) Таблица отбрасывания (исключение отдельных случаев, которые не встречаются в данном явлении, не типично для него); 5) Таблица «сбора плодов» (формирование вывода на основе того общего, что имеется во всех таблицах).

Бэкон иллюстрирует действенность индуктивного метода на примере анализа тепла. Но этот метод применим ко всему эмпирическому научному исследованию, и с тех пор конкретные науки, прежде всего, науки, опирающиеся на непосредственные эмпирические исследования, широко используют индуктивный метод, разработанный Ф. Бэконом.

3
Рационализм Р. Декарта. Основные правила дедуктивного метода

Иным, отличным от Бэкона, путем в разработке проблем методологии научного исследования пошел великий французский мыслитель, ученый и философ Р. Декарт (1596 —1650). Но поскольку Бэкон и Декарт были людьми одной эпохи, их философские системы имели и много общего. Главное, что сближало Бэкона и Декарта, — это **разработка проблем методологии** научного исследования. Как и у Бэкона **методология Декарта** носила антисхоластическую направленность. Эта направленность проявлялась, прежде всего, в стремлении к достижению таких знаний, которые усиливали бы власть человека над природой, а не являлись бы самоцелью или средством доказательства религиозных истин. Другой важной чертой декартовской методологии, также сближающей ее с бэконовской, является критика схоластической силлогистики. Схоластика, как известно, считала силлогизм главным орудием познавательных усилий человека. И Бэкон, и Декарт стремились доказать несостоятельность такого подхода. Оба они не отказывались от применения силлогизма как способа рассуждения, средства сообщения уже открытых истин. Но нового знания, по их мнению, силлогизм дать не может. Поэтому они стремились к разработке такого метода, который был бы эффективен в отыскании нового знания.

Однако путь, разработанный Декартом, весьма отличался от пути, предложенного Бэконом. Как мы уже видели, бэконовская методология была эмпирической, опытно-индивидуальной. Метод же Декарта можно назвать **рационалистическим.** Декарт отдавать должное опытно-экспериментальным исследованиям в естественных науках, он неоднократно подчеркивал значение опыта в научном познании. Но научные открытия, по мнению Декарта, совершаются не вследствие опытов, сколь искусными бы они не были, а вследствие деятельности ума, который направляет и сами опыты. Преимущественная ориентация на деятельность человеческого ума в процессе познания и делает методологию Декарта рационалистической.

4

Учение Декарта об интеллектуальной интуиции

Рационализм Декарта основывается на том, что он попытался применить ко всем наукам **особенности математического метода познания.** Бэкон прошел мимо такого эффективного и могучего способа осмысления опытных данных, каким в его эпоху становилась математика. Декарт же, будучи одним из великих математиков своего времени, выдвинул идею всеобщей математизации научного знания. Французский философ при этом истолковывал математику не просто как науку о величинах, но и как науку о порядке и мере, царящей во всей природе. В математике Декарт более всего ценил то, что с ее помощью можно прийти к твердым, точным, достоверным выводам. К таким выводам, по его мнению, не может привести опыт. Рационалистический метод Декарта и представляет собой, прежде всего, философское осмысление и обобщение тех приемов открытия истин, которыми оперировала математика.

Суть рационалистического метода Декарта сводится к двум основным положениям. Во-первых, в познании следует отталкиваться от некоторых интуитивно ясных, фундаментальных истин, или, иначе говоря, в основе познания, по Декарту, должна лежать **интеллектуальная интуиция.** Интеллектуальная интуиция, по Декарту, — это твердое и отчетливое представление, рождающееся в здоровом уме посредством воззрения самого ума, настолько простое и отчетливое, что оно не вызывает никакого сомнения. Во-вторых, разум должен из этих интуитивных воззрений на основе дедукции вывести все необходимые следствия. **Дедукция — это такое действие ума, посредством которого мы из определенных предпосылок делаем какие-то заключения, получаем определенные следствия.** Дедукция, по Декарту, необходима потому, что вывод не всегда может представляться ясно и отчетливо. К нему можно прийти лишь через постепенное движение мысли при ясном и отчетливом осознании каждого шага. С помощью дедукции мы неизвестное делаем известным.

Декарт сформулировал следующие три основных правила дедуктивного метода.

1. Во всяком вопросе должно содержаться неизвестное.

2. Это неизвестное должно иметь какие-то характерные особенности, чтобы исследование было направлено на постижение именно этого неизвестного.

3. В вопросе также должно содержаться нечто известное.

Таким образом, дедукция — это определение неизвестного через ранее познанное и известное.

После определения основных положений метода перед Декартом встала задача сформировать такой исходный достоверный принцип, из которого, руководствуясь правилами дедукции, можно было бы логически вывести все остальные понятия философской системы, то есть Декарт должен был осуществить **интеллектуаль-**

ную интуицию. Интеллектуальная интуиция у Декарта **начинается с сомнения.** Декарт подверг сомнению истинность всех знаний, которыми располагало человечество. Провозгласив сомнения в качестве исходного пункта всякого исследования, Декарт ставил цель — помочь человечеству избавиться от всех предрассудков (или идолов, как их называл Бэкон), от всех фантастических и ложных представлений, принятых на веру, и таким образом расчистить путь для подлинного научного знания, и вместе с тем, найти искомый, исходный принцип, отчетливое ясное представление, которое уже нельзя подвергнуть сомнению. Поставив под сомнение достоверность всех наших представлений о мире, мы можем легко допустить, писал Декарт, «что нет ни Бога, ни неба, ни земли и что даже у нас самих нет тела. Но мы все-таки не можем предположить, что мы не существуем, в то время как сомневаемся в истинности всех этих вещей. Столь же нелепо полагать несуществующим то, что мыслит, в то время как оно мыслит, что, невзирая на самые крайние предположения, мы не можем не верить, что заключение «я мыслю, следовательно я существую» истинно и, что оно поэтому есть первое и вернейшее из всех заключений» *(Декарт Р. Избр. произв. — М., 1950. — С. 428).* Итак, **положение «я мыслю, следовательно я существую»,** то есть представление о том, что мышление само по себе, независимо от его содержания и объектов, демонстрирует реальность мыслящего субъекта и **является той первичной исходной интеллектуальной интуицией,** из которой, по Декарту, выводятся все знания о мире.

Следует отметить, что принцип сомнения применялся в философии и до Декарта в античном скептицизме, в учении Августина, в учении Ш. Монтеня и др. Уже Августин на основе сомнения утверждал достоверность существования мыслящего существа. Следовательно, в этих вопросах Декарт не оригинален и находится в русле философской традиции. За пределы этой традиции его выводит крайне рационалистическое положение, что только мышление обладает абсолютной и непосредственной достоверностью. Оригинальность Декарта состоит в том, что он приписывает несомненный характер самому сомнению, мышлению и бытию субъекта мышления: обратившись к самому себе, сомнение, по Декарту, исчезает. Сомнению противостоит непосредственная ясность самого факта мышления, мышления, не зависящего от своего предмета, от предмета сомнения. Таким образом, «я мыслю» у Декарта есть как бы та абсолютно достоверная аксиома, из которой должно вырасти все здание науки, подобно тому, как из небольшого числа аксиом и постулатов выводятся все положения Евклидовой геометрии.

Рационалистический постулат «Я мыслю» является основой единого научного метода. Этот метод, по мнению Декарта, должен превратить познание в организационную деятельность, освободив его от случайности, от таких субъективных факторов, как наблюдательность и острый ум, с одной стороны, удача и счастливое

стечение обстоятельств — с другой. Метод позволяет науке не ориентироваться на отдельные открытия, а планомерно и целенаправленно развивается, включая в свою орбиту все более широкие области неизвестного, иначе говоря, превратить науку в важнейшую сферу человеческой жизнедеятельности.

Декарт был сыном своего времени, и его философская система, как и система Бэкона, не была лишена внутренних противоречий. Выдвигая на первый план проблемы познания, Бэкон и Декарт заложили основы для построения философских систем Нового времени. Если в средневековой философии центральное место отводилось учению о бытии — онтологии, то со времени Бэкона и Декарта на передний план в философских системах выходит **учение о познании — гносеология.**

Бэкон и Декарт положили начало раскола всей действительности на субъект и объект. Субъект — это носитель познавательного действия, объект — это то, на что направлено это действие. Субъектом в системе Декарта является мыслящая субстанция — мыслящее «Я». Однако Декарт сознавал, что «Я» как особой мыслящей субстанции надо найти выход к объективному миру. Иначе говоря, гносеология должна опираться на учение о бытии — онтологию. Декарт решает эту проблему на основе введения в свою метафизику идеи Бога. Бог является творцом объективного мира. Он же — создатель человека. Истинность исходного принципа как знания ясного и отчетливого гарантирована у Декарта существованием Бога — совершенного и всемогущего, вложившего в человека естественный свет разума. Таким образом, самосознание субъекта у Декарта не замкнуто на себе, а разомкнуто, открыто Богу, выступающему источником объективной значимости человеческого мышления. С признанием Бога в качестве источника и гаранта человеческого самосознания, разума связано учение Декарта **о врожденных идеях.** К ним Декарт относил идею Бога как существа всесовершенного, идеи чисел и фигур, а также некоторые наиболее общие понятия, как например, «из ничего ничего не происходит». В учении о врожденных идеях по-новому было развито платоновское положение об истинном знании как припоминании того, что запечатлелось в душе, когда она пребывала в мире идей.

Рационалистические мотивы в учении Декарта переплетаются с теологическим учением о свободе воли, дарованной человеку Богом в силу особого расположения — благодати. Согласно Декарту, источником заблуждений не может быть разум сам по себе. Заблуждения есть продукт злоупотребления человеком присущей ему свободной воли. Заблуждения возникают тогда, когда бесконечно свободная воля переступает границы конечного человеческого разума, выносит суждения, лишенные разумного основания. Однако из этих идей Декарт не делает агностических выводов. Он верит в неограниченные возможности человеческого разума в деле познания всей окружающей его действительности.

Таким образом, Ф. Бэкон и Р. Декарт заложили основы новой методологии научного познания и дали этой методологии глубокое философское обоснование.

5
Познавательный процесс и учение о субстанции в системе Б. Спинозы

Развитие этой методологии мы находим в работах нидерландского философа Бенедикта (Баруха) Спинозы (1632—1677). Спиноза отталкивался от идей Ф. Бэкона и Р. Декарта, он ведет с ними непрерывный диалог. Б. Спиноза, как и Р. Декарт, является сторонником рационализма. Рационалистические установки проявляются в его системе как в самой форме изложения материала, так и в решении важнейших гносеологических проблем. Основное произведение Б. Спинозы написано так называемым геометрическим способом, в котором постулируются аксиомы, развиваются доказательства, выводятся следствия и т. д. Внешне это выглядит как решение геометрической теоремы.

С содержательной стороны рационализм Спинозы проявляется в представленной им трактовке процесса познания. Он резко противопоставляет чувственные представления, называемые им воображением, пониманию. Чувственное представление образует, по Спинозе, первый, низший род знания. Оно слагается из двух способов восприятия. Первый из них Спиноза именует смутным или беспорядочным опытом. Этот опыт охватывает наиболее широкую сферу человеческой жизни, поскольку без такого опыта не может обойтись ни один человек. Однако теоретическая ценность истин или идей, как называет их Спиноза, достигаемых в опытном знании, невелика. Спиноза ограниченность опытного знания объясняет тем, что опыт не обладает всеобщностью и необходимостью. Сколько бы мы не производили опытов, рассуждает нидерландский философ, человек не в состоянии почерпнуть из них всеобщие и необходимые истины. Этот уровень познания дает людям лишь неполную правду, неадекватные идеи.

Достоверное знание возможно только на стадии рассудка или разума, составляющей второй вид познания. Деятельность рассудка связана с оперированием общими понятиями. Противопоставляя две формы познания, чувственную и рациональную, Спиноза проводит четкое различие и между инструментами, которыми они оперируют. Результаты чувственного познания — чувственные представления — имеют сложный состав, поскольку природу внешних тел они неизбежно отражают сквозь призму восприятия человеческого тела. В результате этого способа познания идеи о состоянии внешних тел оказываются причудливо спутанными с идеями о состоянии собственного тела человека. В такого рода идеях объективное не возможно отделить от субъективного. Отсюда проистекает сугубо индивидуальный характер чувственных идей.

Общие же понятия отражают объективные свойства самих вещей. Общими понятиями, по мнению Спинозы, являются, прежде всего, математические понятия. На их формирование опыт не оказывает никакого влияния. Они даны сознанию человека изначально, а priori, то есть до всякого опыта. Здесь у Спинозы, также как и у Декарта, мы вновь сталкиваемся с теорией врожденных идей. Таким образом, если эмпирик Ф. Бэкон всегда подчеркивал чувственное содержание идей, то рационалист Б. Спиноза делает акцент на их логическую природу. Рациональный вид познания, по его мнению, это дедуктивный способ выведения истин из исходных посылок. Только логическая связанность, системность рассуждений способны привести человека к адекватному знанию.

Вершиной достоверного знания, с точки зрения нидерландского мыслителя, является интуиция. В учении об интуиции, развиваемое Спинозой, встречаются и накладываются друг на друга два подхода. Первый связан с мистической традицией средневековой философии, идущей от неоплатонизма. Интуиция в этой традиции трактуется как «внутренний свет» человеческого сознания, дающий непосредственное, целостное понимание действительности. Вместе с тем, Спиноза, вслед за Декартом, придает интуиции интеллектуальный оттенок. По своему происхождению и функционированию, т.е. в процессе своей деятельности, интуиция у Спинозы связана с дедуктивным способом познания.

Таким образом, Спиноза, также как и Декарт, оперирует понятием интеллектуальной интуиции. Однако в трактовке этой интуиции у этих философов Нового времени имеются определенные различия. У Декарта, как видно из предыдущего изложения, под интуитивным суждением понималось такое простое и отчетливое суждение, которое само по себе не оставляло сомнения в истинности мыслимого. У Спинозы же интуитивное суждение по своей сути является аналитическим суждением, в котором предикат (логическое сказуемое) раскрывает признаки объекта. По мнению Спинозы, такие абсолютно бесспорные суждения совершенно не зависят от эмпирического обобщения, полного случайностей и противоречий, и спасают от всякого субъективизма. Они сами в себе содержат критерий истинности, и «как свет обнаруживает и самого себя, и окружающую тьму, так и истина есть мерило и самой себя и лжи» *(Спиноза Б. Избр. произв. В 2-х тт. Т. 1. — М., 1957. — С. 440).*

тема 7

Рационализм эпохи Просвещения и метафизический материализм XVIII века

1/ Рационализм как умонастроение и методология эпохи Просвещения

2/ Механистический материализм и сенсуализм в философии эпохи Просвещения

1
Рационализм как умонастроение и методология эпохи Просвещения

XVIII в. в истории Западной Европы называется эпохой Просвещения. В английской философии идеи этой эпохи наиболее яркое выражение нашли в творчестве Дж. Локка, Дж. Толанда и др., во Франции — в работах Ф. Вольтера, Ж.-Ж. Руссо, Д. Дидро, П. Гольбаха, в Германии — в произведениях Г. Лессинга, И. Гердера, молодого Канта и Г. Фихте.

Одной из важнейших характеристик философии эпохи Просвещения является **рационализм.** В прошлой теме мы уже встречались с рационалистическим учением Р. Декарта. В отношении учения Декарта термин рационализм употребляется для характеристики гносеологических и логико-методологических установок. Рационализм трактуется как гносеологическое учение, утверждающее, что основным инструментом познания является разум. Ощущения и опыт имеют в познании вторичное значение. В этом смысле **рационализм противостоит сенсуализму и эмпиризму.** Сенсуализм придает решающее значение человеческим чувствам, ощущениям и восприятиям, а эмпиризм на первое место в познании выдвигает опыт. Однако в истории философии имеет место и более широкий подход к понятию рационализм. Тогда он рассматривается как широкое идейно-теоретическое течение, выражающее взгляды, потребности, общественные настроения определенных социальных классов, слоев, групп на определенном этапе общественного развития. А на основе этих умонастроений он вырабатывает определенные методологические установки для ориентации человека в практической деятельности и познании. Рационализм, как правило, связывается с идейными устремлениями передовых, прогрессивных сил общества, находящихся на восходящей стадии своего развития. Для него характерны возвеличивание человеческого индивида как активного, свободного и равноправного существа, исторический оптимизм, вера в безграничные возможности человека в познании и преобразовании природы.

В этом смысле противоположным рационализму понятием является иррационализм. Он выдвигается на авансцену истории в период кризиса общественных структур. Представителям иррационализма в большей мере присуща пессимистическая оценка познавательных и деятельно-преобразовательных возможностей человека, отрицания исторического и социального прогресса, скептицизма и агностицизм. Об иррационализме речь пойдет при характеристике философии конца XIX — середины XX в. Для философии эпохи Просвещения, как уже отмечалось ранее, характерно **умонастроение рационализма.**

Почему же так произошло? Ответ на этот вопрос следует искать в социально-экономических, политических и идеологических процессах, происшедших в эпоху Просвещения. Прежде всего, следует отметить, что эпоха Просвещения — это период разложения феодальных отношений и интенсивного развития капитализма, глубоких перемен в экономической, социально-политической и духовной жизни народов стран Западной Европы. Потребности капиталистического способа производства стимулировали развитие науки, техники, культуры, просвещения и образования. Изменения в общественных отношениях и общественном сознании служили предпосылкой для раскрепощения умов, освобождения человеческой мысли от феодально-религиозной идеологии, становления нового мировоззрения. Яркую характеристику рационализма эпохи Просвещения дал Ф. Энгельс. «Великие люди, которые во Франции просвещали головы для приближающейся революции, выступили крайне революционно. Никаких внешних авторитетов какого бы то ни было рода они не признавали. Религия, понимание природы, государственный строй — все было подвергнуто самой беспощадной критике, все должно было предстоять перед судом разума и либо оправдать свое существование, либо отказаться от него. Мыслящий рассудок стал единственным мерилом всего существующего» *(Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. — С. 16).*

В этот период рационализм, состоящий на различных по философско-мировоззренческой и политической радикальности учений, отражая взгляды, настроения, потребности буржуазии в ее борьбе против феодализма, абсолютизма и их опоры — католической церкви, по ряду важных вопросов выступал с общих позиций. В центре всех философских школ, систем, течений того времени находится, как правило, активно действующий субъект, способный познавать и изменять мир в соответствии со своим разумом. **Разум** рассматривается в рационалистических системах в качестве **источника всей субъективной деятельности человека.** Человек, согласно этой теории, по своей сущности, по своей «природе» является разумным существом. **Разум,** как сущностная характеристика субъекта, выступает в рационализме как предпосылка и как наиболее яркое проявление всех других характеристик: свободы, самодеятельности, активности и т. д. Человек, как разумное существо, с точки

зрения рационализма, призван стать властелином мира, перестроить общественные отношения на разумных основаниях. На этой основе декларировалось право человека быть равным другому, быть свободным в своих решениях и действиях, разрабатывались меры по обеспечению гражданских и политических свобод. Эти свободы рассматривались «как неотъемлемое право всякой нации и всякого общества, в виду того, что они существенно необходимы для сохранения и процветания общественных союзов» *(Гольбах П. Избр. философ. произв. В 2-х тт. Т. 2. — М., 1963. — С. 533).*

Однако общая позиция представителей разных философских школ, течений и направлений эпохи Просвещения не исключала различного решения ими как мировоззренческих вопросов, так и конкретных проблем теории познания. Поэтому при анализе методологии рационализма наряду с вычленением общих положений, необходимо акцентировать внимание и на различии учений.

Весь рационализм при построении философской теории исходит из установки о подобии и конечном совпадении разума и результатов человеческой деятельности. На основе этой установки характеристики субъективной деятельности человека и, прежде всего, человеческая сознательность (рациональность, целесообразность), были взяты ими в качестве прообраза, модели всего миропорядка. Мир предстает в рационалистических системах законосообразным, самоупорядоченным, самовоспроизводящимся.

Но в конкретной интерпретации устройства этого мира представители различных мировоззренческих ориентаций обнаруживают различные подходы. **Идеалистический рационализм** мистифицирует рациональный аспект взаимоотношений человека с миром и стремится доказать, будто бы разумное, рациональное существует вне и независимо от человеческой деятельности и ее объективизаций. В этих учениях разум как специфическая, сущностная характеристика человека отделяется от его обладателя, затем наделяется самостоятельным существованием, то есть объективируется. В результате получается образ субстанции, по своим основным характеристикам аналогичной деятельности человека, в которой неразрывно связаны цель и средство, результат и действие, реализация и замысел.

Представители же **материалистического рационализма** субстанциональное, законосообразное устройство мира связывают с внутренне присущими материи свойствами. «Вселенная, — пишет Гольбах, — это колоссальное соединение всего существующего, повсюду являет нам материю и движение...», и далее — «природа существует сама по себе, действует в силу своей собственной энергии и никогда не может быть уничтожена» *(Гольбах П. Избр. философ. произв. В 2-х тт. Т. 1. — М., 1963. — С. 88, 504).* Вечное пространственно-временное существование материи и ее непрерывное движение являются для французских материалистов XVIII в. несомненным фактом.

2
Механистический материализм и сенсуализм в философии эпохи Просвещения

Учение французских материалистов о внутренней активности материи, о всеобщем характере движения было прогрессивным завоеванием философской мысли XVIII в. Однако на этих воззрениях лежит печать механицизма. В XVIII в. химия, биология все еще находились в зачаточном состоянии и поэтому основой общего мировоззрения продолжала оставаться механика. Законы механики твердых тел, законы тяготения материалисты эпохи Просвещения возводили в ранг всеобщих и утверждали, что биологические и социальные явления развиваются по тем же законам. Наиболее яркий пример механицизма — взгляды французского философа *Жюльена де Ламетри* (1709—1751), изложенные им в сочинении с характерным названием *«Человек-машина»*. В этой работе Ламетри доказывал, что люди являются искусно построенными механизмами и призывал изучать человека, опираясь только на механику его тела. При этом он полагал, что исследование механики тела автоматически приведет к раскрытию сущности чувственной и мыслительной деятельности человека.

Наиболее обобщенно и систематично механистическое мировоззрение материализма эпохи Просвещения выражено в работе *П. Гольбаха «Система природы»*. Гольбах прямо заявляет, что мы можем объяснить физические и духовные явления, привычки с помощью чистого механицизма. В мире ничего не совершается без причины. Всякая причина производит некоторое следствие, не может быть следствия без причины. Следствие, раз возникнув, само становится причиной, порождая новые явления. Природа — это необъятная цепь причин и следствий, беспрерывно вытекающих друг из друга. Общее движение в природе порождает движение отдельных тел и частей тела, а последнее, в свою очередь, поддерживает движение целого. Так складывается закономерность мира.

Нетрудно увидеть, что так называемые всеобщие закономерности мира — это абсолютизируемые законы механики твердых тел. «Согласно этим законам, — писал Гольбах, — тяжелые тела падают, легкие поднимаются, сходные субстанции притягиваются, все существа стремятся к самосохранению, человек любит самого себя и стремится к тому, что выгодно ему, лишь только он познал это и питает отвращение к тому, что может быть ему вредным». Движение и изменение в мире, согласно взглядам материалистов этой эпохи — это не постоянное порождение нового, то есть не развитие в собственном смысле, а некоторый вечный круговорот — последовательное возрастание и убывание, возникновение и уничтожение, созидание и разрушение. Все совершающееся в мире подчинено принципу непрерывности. В природе нет скачков.

Этот взгляд, направленный против теологических представлений о свободном творении Бога и чудесах, базировался на признании всеобщей и непреложной материальной обусловленности.

Непрерывная, постоянная и нерушимая цепь причин и следствий, подчиняют все происходящее в природе всеобщей необходимости. Необходимость, понимаемая абсолютно и механически, перерастает в идею предопределенности всего совершающегося, в фатализм. Как вывод, отсюда следует отрицание случайности в природе и свободы в поведении человека. «Мы, — писал Гольбах, — называли случайными явления, причины которых нам неизвестны и которые из-за своего невежества и неопытности мы не можем предвидеть. Мы приписываем случаю все явления, когда не видим их необходимой связи с соответствующими причинами» *(Гольбах П. Избр. философ. произв. В 2-х тт. Т. 1. — М., 1963. — С. 428).*

Фатализм, вера в предопределенность всего существующего вопреки общей тенденции философии эпохи Просвещения приводили к выводу о предопределенности всего существующего, к пассивному подчинению человека всему тому, что совершается в окружающей его действительности.

Материалистическое решение мировоззренческого вопроса об отношении сознания к материи, **обусловили сенсуалистическую трактовку познавательного процесса.** Источником всех знаний материалисты считали ощущения, порождаемые в человеке воздействием материальных предметов на его органы чувств. Без ощущений, без чувств, считали они, ничто не доступно нашему познанию. Главным органом познаний действительности является человеческий мозг. Д. Дидро сравнивает мозг с чувствительным и живым воском, способным принимать всякого рода формы, запечатлевая на себе воздействие внешних предметов. Ламетри же писал о «мозговом экране», на котором как от волшебного фонаря отражаются запечатлевающиеся в глазу предметы. Человек, согласно взглядам материалистов, чувствует посредством соединяющихся в мозгу периферических нервов. При этом опыт показывает, подчеркивает Гольбах, что те части тела, у которых прерывается сообщение с мозгом, теряют способность чувствовать. Если же происходит какое-либо нарушение в самом мозгу, то человек или чувствует несовершенным образом или совсем перестает чувствовать. Таким образом, ощущения имеют место тогда, когда мозг человека может различать производимые на органы чувств воздействия.

Сенсуализм материалистов XVIII в. не находится в противоречии с общей рационалистической установкой философии эпохи Просвещения. Сущность реальности, с их точки зрения, может быть познана только разумом. Чувственное непосредственное познание является лишь первым шагом на этом пути. «Уму свойственно наблюдать, обобщать свои наблюдения и извлекать из них заключения», — писал *Гельвеций* в своем трактате *«Об уме»*. Все операции человеческого ума Гельвеций сводит к применению способности сравнения. Он считал, что одной этой способности достаточно для познания природы.

Признание подобия мира и человеческой жизнедеятельности предопределяет и гносеологический оптимизм материализма XVIII в. Его представители убеждены в неограниченности познавательных возможностей человека. Не существует ничего, чего люди не могли бы понять, заявляет Гельвеций. То, что для наших дедов было удивительным, чудесным и сверхъестественным фактом, становится для нас простым и естественным фактом, механизм и причины которого, мы знаем, вторит ему Гольбах. Таким образом, материалисты XVIII в., несмотря на некоторые нюансы, в целом, разделяют основные установки философии своей эпохи.

тема 8

Эволюция британского эмпиризма конца XVII — середины XVIII века: Д. Локк, Д. Беркли, Д. Юм

1/ Теория познания Д. Локка
2/ Субъективный идеализм Д. Беркли
3/ Скептицизм Д. Юма

Основы британского эмпиризма были сформулированы Фрэнсисом Бэконом. Его учение об опытном источнике человеческих знаний, а также разработанный им индуктивный метод были рассмотрены ранее, в процессе сопоставления различных методологических подходов рационализма и эмпиризма. Настал момент более обстоятельно изучить развитие взглядов Ф. Бэкона в контексте разработки теории познания, базирующегося на принципах эмпиризма.

1
Теория познания Д. Локка

Первым, в наиболее общем виде, задачу исследования происхождения, достоверности и объема человеческого знания поставил перед собой английский философ, врач по образованию и политик по роду своей практической деятельности, Джон Локк (1632—1704). В своем главном философском произведении *«Опыт о человеческом разуме»* (1690) *Д. Локк* задался целью всесторонне обосновать положение об опытном происхождении всякого человеческого знания. Первый вопрос, который он должен был решить на пути осуществления своего замысла, это высказать отношение к имевшей широкое распространение **теории «врожденных идей».** Д. Локк категорически отвергает возможность существования такого рода идей.

Сторонники теории «врожденных идей» обычно ссылались на всеобщее согласие людей по тем или иным вопросам. «Однако, — писал Д. Локк, — довод со ссылкой на всеобщее согласие, которым пользуются для доказательства существования врожденных принципов, скорее доказывает, что их нет: ибо нет принципов, которые бы пользовались признанием всего человечества» *(Локк Д. Избр. философ. произв. Т. 1. — М., 1960. — С. 76).* Для доказательства этого

положения Д. Локк приводит множественные примеры из своей медицинской практики, данных этнографических наблюдений. Те или иные идеи, по мнению английского мыслителя, одобряются людьми не в силу своей врожденности, а вследствие своей полезности. Так, например, идея Бога и богопочитания не является врожденной, поскольку в мире существуют атеисты, отрицающие бытие Бога, а также целые народы, у которых нельзя найти понятий ни о Боге, ни о религии. Появление же и распространение этих идей объясняется отнюдь не их врожденностью, а влиянием воспитания, образования, здравого смысла и постоянного интереса к имени Бога.

Поскольку Д. Локк отверг существование врожденных идей, то закономерно встал следующий вопрос: каков же источник этих идей? Отвечая на этот вопрос, английский философ ясно формулирует исходный принцип эмпиризма. «На опыте основывается все наше знание, от него, в конце концов, происходит наше наблюдение, направленное или на внешние предметы, или на внутренние действия нашей души, воспринимаемые и рефлектируемые нами самими, доставляют нашему разуму весь материал мышления» *(Там же. — С 128)*.

Как видно из высказывания Д. Локка, он различает два вида опыта: **внешний опыт,** состоящий из совокупности определений, и **внутренний опыт,** образующийся из наблюдений ума над своей внутренней деятельностью. Источником внешнего является объективный материальный мир, который воздействует на органы чувств человека и вызывает ощущения. На этой основе, утверждает английский мыслитель, в нас и возникают простые идеи, имеющие реальное (т.е. объективное) содержание, сообразное самим вещам.

Внешний опыт или **рефлексия** — это деятельность нашего ума, когда он занимается переработкой приобретенных идей. Разъясняя свое понимание внутреннего опыта или рефлексии, Д. Локк подчеркивает мысль о том, что «этот источник идей каждый человек целиком имеет внутри себя», что он «не имеет никакого дела с внешними предметами и хотя этот источник не есть чувство.., ...тем не менее он очень сходен с ним и может быть довольно точно назван внутренним чувством» *(Там же. — С.129)*. Эта характеристика внутреннего опыта призвана подчеркнуть большое значение деятельности ума, рефлексии. Но все же, обосновывая главное положение эмпиризма, Д. Локк неоднократно подчеркивал, что деятельность ума, которая становится предметом рефлексии, протекает только на основе чувственных данных, возникающих у человека раньше идей рефлексии. И вообще, душа не может мыслить прежде, чем чувства снабдят ее идеями для мышления.

Однако при получении идей рефлексии наш ум не пассивен, а активен. Он совершает некоторые собственные действия, при помощи которых, из простых идей как материала и основания для остального, строятся другие. Благодаря этой способности, ум имеет больше возможности разнообразить и уменьшить объекты своего

мышления бесконечно дольше того, чем ему доставили ощущения или рефлексия. Вместе с тем, Д. Локк четко указывает, что ум не может выйти за пределы тех первичных идей, которые формируются на основе ощущений. Внешний опыт является основанием, базой всего последующего знания.

По способам образования и формирования все идеи, по Локку, делятся на простые и сложные. **Простые идеи** содержат в себе однообразные представления и восприятия и не распадаются на какие-то составляющие элементы. Локк относит к простым идеям идеи пространства, формы, покоя, движения, света и т. д. По содержанию простые идеи, в свою очередь, делятся на две группы. К первой группе он относит идеи, отображающие первичные или первоначальные качества внешних объектов, которые совершенно неотделимы от этих объектов, в каком бы состоянии они не были, и которые наши чувства постоянно находят в каждой частице материи, достаточно для восприятия объема. Таковы, например, плотность, протяженность, форма, движение, покой. Эти качества действуют на органы чувств посредством толчка и порождают в нас простые идеи плотности, протяженности, формы, движения, покоя или числа. Локк утверждает, что только идеи первичных качеств тел сходны с ними и их прообразы действительно существуют в самих телах, то есть идеи этих качеств совершенно точно отображают объективные свойства этих тел.

Ко второй группе он относит идеи, отражающие вторичные качества, которые, по его мнению, не находятся в самих вещах, но представляют собой силы, вызывающие в нас различные ощущения своими первичными качествами (т. е. объемом, формой, сцеплением и движением незаметных частиц материи). Ко вторичным качествам Локк относит такие качества вещей, как цвет, звук, вкус и т. д. Таким образом, проявление вторичных качеств связывается английским мыслителем не с самим объективным миром, а с его восприятием в человеческом сознании.

Сложные идеи, по учению Локка, образуются из простых идей в результате самодеятельности ума. Д. Локк выделяет три основных **способа образования** сложных идей:

1. Соединение нескольких простых идей в одну сложную идею;

2. Сведение вместе двух идей, все равно — простых или сложных, и сопоставление их друг с другом так, чтобы обозревать их сразу, но не соединять в одну;

3. Обособление идей от всех других идей, сопутствующих им в их реальной действительности.

В соответствии с характером образования Локк различает три вида сложных идей по их содержанию.

1. **Идеи модусов** или «эмпирических субстанций». Сюда он включает идеи являющиеся либо зависимыми от субстанций (первичных оснований), либо их свойствами последних.

2. **Идеи отношения,** состоящие в рассмотрении и сопоставлении одной идеи с другой и приведении к идеям отношений «брат, отец» причины и следствия, тождества и различия и т. д.

3. **Идея субстанции,** то есть некий «субстрат», «носитель», «подпорку» простых идей, не имеющих самостоятельного существования субстанции делятся на простые («человек») и собирательные (армия, люди).

Для лучшего понимания последователей учения Локка необходимо более внимательно остановиться на его концепции субстанции. Как ранее было сказано, Локк понимал под субстанцией субстрат, носитель известного качества или совокупности качеств. Какова же природа этого субстрата: материальная или духовная? Он признает наличие телесной и мыслящей субстанции. Но не устанавливает между ними однозначного отношения. Они как бы рядом положены, хотя и не соприкасаются друг с другом.

Особый интерес представляет также разработанная Локком **концепция абстрагирования** или теория образования наиболее общих понятий **(концептов).** Именно характер этой теории позволяет определить учение Локка о сложных идеях как **концептуализм.**

Проблема абстрагирования в истории философии рассматривалась, прежде всего, как проблема соотношения общего и единичного в познании, тесно связанная с определением роли языка. В средневековой философии эта проблема решалась с двух диаметрально противоположных позиций — **номинализма и реализма.** Номиналисты утверждали, что общее есть просто имя — **номен** (название). В реальности существуют лишь единичные вещи. Реалисты же утверждали, что общая идея существует реально, а единичное лишь отражение реального существования идеи этих вещей. Д. Локк стремится найти новый способ решения этой проблемы на основе теории познания. Согласно взглядам Локка, общие идеи образуются путем отвлечения от тех простых идей или признаков предметов, которые являются общими для всех предметов данной группы. Так, например, если из сложных идей конкретных людей Петра, Павла, Ивана и т. д. исключить только то, что есть особенного в каждом из них, и удержать только то, что есть у них общего и затем это общее обозначить словом «человек», то получится отвлеченная идея «человека».

Таким образом, согласно учению Локка, **существуют только идеальные единичные вещи**. Общие идеи — это продукт абстрагирующей деятельности разума. Слова же, выражающие общее, — лишь знаки общих идей. Концептуализм Локка представляет собой серьезно ослабленный средневековый номинализм за счет усиления материалистических тенденций. Мы уже неоднократно подчеркивали, что Локк был сторонником эмпиризма, но его эмпиризм не носил упрощенного характера. Теория абстрагирования показывает, что Локк придавал большое значение и рациональной форме познания. Этот рационалистический уклон отчетливо проявляется в его учении о трех родах познания: интуитивном, демонстративном и опытном.

Самый достоверный род познания, по Локку, — **интуиция.** Интуитивное познание есть ясное и отчетливое восприятие соответствия или несоответствия двух идей через их непосредственное сравнивание. На втором месте после интуиции, по степени достоверности, у Локка стоит **демонстративное познание.** В этом роде познания восприятие соответствия или несоответствия двух идей совершается не непосредственно, а опосредованно, через систему посылок и выводов. Третий род познания — **чувственное или сенситивное познание.** Этот род познания ограничивается восприятием единичных предметов внешнего мира. По своей достоверности оно стоит на самой низкой ступени познания и не достигает ясности и отчетливости. Посредством интуитивного познания мы познаем наше бытие, посредством демонстративного познания — бытие Бога, посредством сенситивного познания — существование других вещей.

2

Субъективный идеализм Д. Беркли

Наиболее интенсивное развитие и своеобразную интерпретацию идеи Д. Локка получили в работах английского философа, епископа Д. Беркли (1685—1753). Концептуализм Локка строился на предположении, что общее — это не только номен (словесное обозначение, созданное нашим умом), а представляет собой мысленное отвлечение общих, повторяющихся признаков вещей. Д. Беркли, по сути дела, вернулся на позиции номинализма. «Все, что существует, единично», — утверждает он в трактате *«О принципах человеческого знания» (Беркли Д. Сочинения. — М., 1972. — С. 281).* Общее существует лишь как обобщенный наглядный образ единичного. С этих позиций Беркли критикует локковскую теорию абстрагирования, объясняющую способ образования общих идей. **Абстрагирование,** отвлечение, по мнению Беркли, невозможно потому, что качества предметов соединены в предмете неразрывно. Человеческий ум может рассматривать отдельно от других только такие качества, с которыми они соединены в каком-то предмете, но без которых они могут в действительности существовать. Так, можно представить себе голову без туловища, цвет без движения, фигуру без веса и т. д., но нельзя представить себе человека вообще, т. е. человека, который был бы ни бледен, ни смугл, ни низок, ни высок. Точно также, утверждает Беркли, нельзя представить себе треугольник вообще, то есть треугольник, который не был бы ни большим, ни меньшим, ни равносторонним, ни разносторонним. Иначе говоря, нет и не может быть абстрактной идеи треугольника, а есть лишь представление о треугольнике с определенными конкретными свойствами. Таким образом, «общие идеи» Локка приобрели у Беркли вид чувственных наглядных представлений или образов конкретных предметов.

Обоснованию этого положения служит сформулированная Д. Беркли **концепция репрезентативного (представительного) мышления.** Согласно этой концепции, нет и не может быть абстрактных общих идей, но могут быть и бывают частные идеи, представляющие собой сходные идеи данного рода. Так, какой-либо частный треугольник, замещающий или представляющий все прямоугольные треугольники может быть назван общим, но абсолютно невозможен треугольник вообще.

Беркли считал, что ошибочное мнение о наличии в душе абстрактных общих идей возникает из неверного понимания языка. Человек использует в своей речи общие понятия и вследствие этого ему кажется, что он должен обладать и общими идеями, соответствующие этим словам. Но эти общие идеи придуманы людьми для объяснения того, что они дают общим вещам одинаковые названия. Если бы не было одинаковых названий, то никому и не пришло в голову говорить об абстрактных общих идеях.

Теория репрезентативности Беркли, основана на смешении понятия с представлением, речи с мышлением. Представление о треугольнике действительно всегда связано с конкретными треугольниками. Но это совсем не исключает возможности выработки понятия о треугольнике на основе выделения его общих, повторяющихся, существенных признаков. Следует также признать верной такую посылку, что переход к общим абстрактным идеям связан с речью, со словом. Но будучи формой мышления, слово не тождественно мышлению. Слово служит формой объективации человеческой мысли. Поэтому в диалектическом взаимодействии мышления и речи ведущая роль принадлежит содержательной стороне этого взаимодействия — процессу мышления. Сделав правильный акцент на том, что абстракции как таковые не имеют объективного существования, Беркли попытался тем самым исключить из сферы познания такое мощное познавательное средство как процедура абстрагирования.

Пафос берклианской критики теории абстракции становится ясен, когда мы убедимся в том, что его основная направленность состояла в том, чтобы освободить философию и науку от обмана слов, очищения сознания «от тонкой и хитросплетенной сети абстрактных идей» *(Там же. — С. 168).* В качестве «наиболее абстрактной и непонятной из всех идей» Беркли рассматривал **идею материи** или телесной субстанции. «Отрицание ее не приносит никакого ущерба остальному роду человеческому, который и никогда не заметит ее отсутствия. Атеисту действительно нужен этот призрак пустого имени, чтобы обосновать свое безбожие, а философы найдут, может быть, что лишились сильного повода для пустословия» *(Там же. — С. 186).* Таким образом, одна из важнейших причин, почему епископ Беркли возвращается на позиции номинализма, состоит в том, что номинализм позволяет утверждать, что такие наиболее общие понятия, как материя, **телесная субстанция** — это

лишь **имена вещей,** существующие только в уме, а не в реальности. На этом положении основывается здание берклианского идеализма. Но учение Д. Беркли в решении основного мировоззренческого вопроса это не просто идеализм, а **субъективный идеализм.** Беркли утверждает, что главной ошибкой философов до него было то, что они резко противопоставляли друг другу существование самое по себе и существование в видовосприятия. Субъективный идеализм Беркли заключается прежде всего в том, что он стремится доказать, что существование как таковое и существование в восприятии тождественны. **«Существовать — значит быть воспринимаемым».** Из этого логично следует утверждение, что непосредственными объектами нашего познания являются не внешние предметы как таковые, а лишь наши ощущения и представления, и следовательно, мы в процессе познания не способны воспринимать ничего, кроме наших собственных идей. «Очевидно для всякого, кто окинет взглядом предметы человеческого знания, что они суть отчасти идеи, действительно запечатленные в наших ощущениях, отчасти идеи, воспринятые через наблюдение над состояниями и действиями души, отчасти идеи, образованные при помощи памяти и воображения, наконец, идеи, возникающие через соединение, разделение или... представление того, что было первоначально воспринято одним из вышеуказанных способов», — утверждает он в *«Трактате о принципах человеческого знания».*

Нельзя не согласиться с мнением Беркли, что объектами нашего знания являются определенные состояния нашего сознания, и прежде всего, ощущения и восприятия. Но материалистическая гносеология, признавая, что наши ощущения являются непосредственными объектами познания, предполагала при этом, что ощущения при этом дают нам все-таки знание внешнего мира, который и порождает эти ощущения своим воздействием на наши органы чувств. Беркли же, отстаивая субъективно-идеалистические установки, утверждает, будто познающий субъект имеет дело только со своими собственными ощущениями, которые не только не отражают внешних предметов, но собственно и составляют эти предметы. «На самом деле, объект и ощущение — одно и тоже и не могут поэтому быть абстрагируемы одно от другого» *(Там же. — С. 173).* Таким образом, Беркли приходит к двум субъективно-идеалистическим выводам. Во-первых, мы не знаем ничего, кроме наших ощущений. Во-вторых, совокупность ощущений или «собрание идей» и есть то, что объективно называют вещами. Получается, по Беркли, что **вещи** или единичные продукты есть ничто иное как **модификация нашего сознания.** Так Беркли превратил в фикцию, в «фантом сознания» не только общие идеи, такие, как материя, но и единичные вещи. Несуществующим вне сознания человека объявлялись все чувственно-воспринимаемые объекты. Результатом субъективно-идеалистической теории познания Д. Беркли стал **солипсизм** — учение, ставящее существование объективного мира в зависимость

от восприятия его в сознании индивидуального «Я». Так, с его точки зрения, вишня существует и является реальностью лишь постольку, поскольку данный индивидуум видит, осязает, пробует ее. «Я вижу эту **вишню,** — писал Беркли, — я осязаю ее, я пробую ее; и я убежден, что ничто нельзя ни видеть, ни чувствовать, ни пробовать, следовательно, она реальна. Устрани ощущение мягкости, влажности, красоты, терпкости и ты уничтожишь вишню. Так как она не есть бытие, отличное от ощущений, то вишня, я утверждаю, есть ничто иное, как соединение чувственных впечатлений или представлений, воспринимаемых разными чувствами; эти представления объединяются в одну вещь (или имеют одно данное им имя) умом, ибо каждое из них наблюдается в сопровождении другого».

Такая точка зрения, если ее придерживаются до конца, ведет к превращению мира в иллюзию воспринимающего субъекта. Д. Беркли понимал уязвимость такой позиции и пытался преодолеть крайности субъективизма. С этой целью он вынужден был допустить существование **«мыслящих вещей» или «духов»,** восприятие которых обусловливает непрерывность существования «немыслимых вещей». Например, когда я закрываю глаза, или выхожу из комнаты, то вещи, которые я там видел, могут существовать, но только в восприятии другого человека. «Следовательно, когда говорится, что тела существуют вне духа, то следует разуметь последний не как тот или другой единичный дух, но как всю совокупность духов. Поэтому из вышеизложенных принципов не следует, чтобы тела ежемгновенно уничтожались и создавались вновь или вообще не существовали в промежутке между нашими восприятиями их» *(Там же. — С. 192—193).*

Но в таком случае закономерно возникает вопрос, а как быть с существованием до того, как возник человек? Ведь даже по учению христианства, приверженцем которого был епископ Беркли, реальный мир возник раньше человека. И Беркли вынужден был отступить от своего субъективизма и, по сути дела, встать на позиции объективного идеализма. Творцом всего окружающего мира и гарантом его существования в сознании субъекта является, по Беркли, Бог. *«В трех разговорах между Гиласом и Филонусом»* он выстраивает следующую цепь рассуждений. «Чувственные вещи не могут существовать иначе, как только в уме или в духе. И не менее ясно, что эти идеи или воспринимаемые мною вещи... существуют независимо от моей души... Они должны поэтому существовать в каком-либо ином духе, по чьей воле они являются мне... Из всего этого я заключаю, что есть дух, который во всякий момент вызывает во мне те чувственные впечатления, которые я воспринимаю. А из разнообразия, порядка и особенностей их я заключаю, что творец их беспримерно мудр, могуч и благ» *(Там же. — С. 302, 305, 306).* Так, английский епископ не просто опровергает материализм, но, используя субъективно-идеалистическую методологию, строит оригинальную версию доказательства бытия Бога. Традиционное

богословие, по Беркли, рассуждает следующим образом: «Бог существует, поэтому он воспринимает вещи». Следует же рассуждать так: «Чувственные вещи реально существуют, а если они существуют реально, они необходимо воспринимаются бесконечным духом, поэтому бесконечный дух или Бог существует» *(Там же. — С. 305).*

3
Скептицизм Д. Юма

Видное место в британской философии занимает Давид Юм (1711—1776). Он автор ряда крупных работ, среди которых наиболее важными являются *«Трактат о человеческой природе»* (1740), *«Исследования о человеческом познании»* (1748), *«Исследования о принципах нравственности»* (1751). В 1763—1766 годах он был секретарем английского посольства во Франции, где близко познакомился с выдающимися французскими энциклопедистами Дидро, Даламбером, Гельвецием, Гольбахом, Руссо.

Д. Юм в своей творческой деятельности уделил внимание многим проблемам истории, этики, экономики, философии, религии. Но центральное место в его исследованиях занимали вопросы теории познания. В процессе разработки этой теории он, прежде всего, опирался на исследования своих непосредственных предшественников в британской философии: Д. Локка и Д. Беркли. Влияние этих двух крупных мыслителей на творчество Д. Юма можно отмечать повсеместно. Тем не менее следует признать, что Д. Юм создал свою оригинальную концепцию познания, которая оказала большое влияние на весь процесс развития философской мысли.

Как и другие представители британской философии XVII—XVIII вв., Д. Юм был сторонником эмпиризма. Основой всего процесса познания, с точки зрения шотландского мыслителя, является опыт. Трактовка опыта в учении Юма в значительной мере совпадает с берклианской. Юм, также как и Беркли, исключает из понятия опыта объект, существование материального мира вещей, независимых от нашего сознания. Юм утверждает, что человеческому уму недоступно ничего, кроме образов и восприятий. То, что стоит за этими образами и восприятиями, с точки зрения Юма, не поддается рациональному обоснованию. Но это совсем не означает, что Юм вообще отрицает существование материального мира, о котором свидетельствуют данные органов чувств. По его мнению, люди, в силу природного инстинкта или предрасположенности, готовы верить своим чувствам. Вполне очевидно и то, что люди, следуя этому слепому и могучему природному инстинкту, всегда считают, что образы, доставляемые чувствами и суть внешние объекты, но не подозревают, что первые – не что иное, как представление вторых. Таким образом, отказавшись от признания, а вместе с тем и от познания объекта, Юм сводит всю **задачу философии** к исследованию

субъективного мира человека, его образов, восприятия, определение тех отношений, которые складываются между ними в человеческом сознании.

Вслед за Локком и Беркли, Юм осмысливает опыт, в значительной мере, как процесс. Однако структура опыта в концепции Д. Юма имеет ряд особенностей. Основными элементами опыта, по Юму, являются **восприятия (перцепции),** которые состоят из двух форм познания: впечатлений и идей. При этом под восприятием подразумевается всякое содержание сознания независимо от источника его формирования. Различие же между восприятиями и идеями Юм устанавливает по чисто психологическому признаку: степени живости и яркости, с которой они поражают наш ум. **Впечатления** — это такие перцепции, которые входят в сознание с наибольшей силой и неудержимостью и охватывают «все наши ощущения, аффекты и эмоции при первом их появлении в душе». Под **идеями** же подразумеваются «слабые образы этих впечатлений в мышлении и рассуждении».

Следуя разработанной Локком терминологии, Д. Юм делит все впечатления на «впечатления ощущения» и «впечатления рефлексии». Причина появления **впечатления ощущений,** по Юму, неизвестна. Ее должны выявлять не философы, а анатомы и физиологи. Именно они могут и должны определить, какие из органов чувств дают человеку наибольшую и достоверную информацию о мире. Философию же интересуют **впечатления рефлексии.** По Юму, они возникают в результате действия на ум некоторых идей ощущений (т. е. копии впечатлений, ощущений). Все впечатления сохраняются и перерабатываются в уме в идеи с помощью способностей памяти и воображения. Память сохраняет порядок последовательности идей, а воображение свободно перемещает их. Однако деятельность ума, по мнению Юма, ничего нового не привносит в исходный материал. Вся творческая сила ума, по его словам, сводится лишь к способностям соединять, перемещать, увеличивать или уменьшать материал, доставляемый нам внешними чувствами и опытом.

Поскольку Юм отрывает содержание сознания от внешнего мира, вопрос о связи между идеями и вещами для него отпадает. Существенным вопросом дальнейшего исследования познавательного процесса становится для него вопрос о **связи между различными идеями.** В постановке Юма эта проблема формулируется как проблема **ассоциации идей.** Юм утверждает, что «человеческой природе» изначально присуще некоторое важное свойство или «принцип». Таким принципом он объявляет принцип ассоциации. Сущность этого принципа, по его мнению, непознаваема. Но его внешние проявления обнаруживаются в трех типах ассоциации идей.

Первый тип — ассоциация по сходству. По этому типу ассоциации мы познаем подобное так, как если бы мы увидели портрет какого-либо человека, то мы сразу оживим в памяти образ этого человека.

Второй тип — ассоциации по смежности в пространстве и времени. Юм считает, что, если находишься недалеко от дома, то мысль о близких значительно ярче и живее, чем в случае, если бы ты находился от дома на значительном расстоянии.

Третий тип — ассоциации причинности. На этом типе ассоциаций мы остановимся подробнее, поскольку разработка учения о причинно-следственньх связях и отношениях является одним из главных достижений Д. Юма. Следует отметить, что согласно Юму, все эти типы ассоциаций или принципы не являются врожденными свойствами человеческого сознания, а получены из опыта. И поскольку Юм понимает опыт как совокупность восприятий, то отношения пространства и времени, равно как и причинности зависимости для него не объективно существующие, присущие самим вещам отношения, а лишь результат причинной связи восприятий. Идея причинности, по Юму, возникает в результате определенных отношений между объектами. Во-первых, это отношения смежности в пространстве и во времени. «Ни один объект не может произвести действие в такое время и в таком месте, которые хоть сколько-нибудь отдалены от времени и места его существования» *(Юм Д. Соч. В 2-х тт. Т. 1. — М. — С. 171)*. Во-вторых, идея причинности обязательно предполагает отношение предшествования причины действию во времени. «Ибо, если бы одна причина была одновременно со своим действием, а это действие — со своим действием и т. д., то ясно, что вообще не существовало бы последовательности и все объекты должны были бы быть сосуществующими» *(Там же. — С. 172)*. В-третьих, причинность подразумевает постоянную и регулярную связь причины и действия, а, стало быть, эта связь носит необходимый характер. Если первую, вторую и первую часть третьего признака причинной связи Юм считает действительно существующими и постоянно обнаруживаемыми посредством наблюдения, то необходимость этой связи представляется ему только воображаемой, то есть порождаемой нашим умом.

Таким образом, поставив проблему объективного существования причинно-следственных связей, Юм решил её с позиций **агностицизма**. Он полагал, что существование причинно-следственных связей недоказуемо, так как то, что считается следствием не содержится в том, что считают причиной. Следствие логически не выводимо из причины и не похоже на нее. Юм раскрывает психологический механизм такого, на его взгляд, превратного представления о причинности.

Наши представления о причинности, утверждает шотландский мыслитель, имеют опытное происхождение. Вначале люди опытным путем фиксируют многократное появление объекта **В** после объекта **А**. На этой основе складывается ассоциация восприятия этих объектов. После впечатления, полученного от объекта **А**, в сознании всплывает идея объекта **В**. Многократное действие этой ассоциации приводят к образованию в нашем уме устойчивой привычки ожидания того, что за появлением **А** обязательно последует **В**.

В результате люди впадают в логическую ошибку, которая формулируется в суждении: «после этого значит по причине этого». В дальнейшем данная привычка превращается в постоянное воображение, что объект **В** будет появляться после объекта **А** и в будущем. Наконец, это воображение перерастает в веру, то есть устойчивую склонность нашего разума считать, что многократное появление **В** после **А** и есть именно причинная связь на основе веры в существовании единичных случаев причинно-следственной связи люди начинают верить во всеобщность и необходимость действия закона причинности. На самом же деле, подчеркивает Юм, наше заключение относительно причинной связи объектов **А** и **В** основано единственно на связи между идеями, то есть на психологической ассоциации идей.

Учение Юма о причинности содержало для своего времени ряд положительных моментов. Юм был прав, отстаивая опытное происхождение этой категории. Верно и то, что последовательность событий во времени еще не означает наличия причинно-следственной связи. Анализ психологического механизма возникновения причинности также является заслугой Юма. Однако Юм впадает в серьезное противоречие, когда, с одной стороны, утверждает, что понятие причинности мы можем получить и действительно получаем только из опыта, а с другой стороны, он заявляет, что опыт, якобы, совершенно ничего не говорит нам о порождении действий причинами, то есть не доказывает объективности причинных отношений. Такое феноменологическое решение проблемы причинности используется Юмом для обоснования **скептицизма** как особой юмовской системы агностицизма. Мы об этом уже вели речь вначале данного раздела, когда освещали вопрос о трактовке Юмом опыта. Сейчас мы хотели бы обратить внимание на то, что этот скептицизм находится в русле субъективно-идеалистической концепции и принципиально не отличается от позиции Беркли. Принципиальное отличие от Беркли начинается у Юма при истолковании субстанции. В какой-то мере, а именно, в борьбе против материализма Юм продолжает линию Беркли в объяснении субстанции. Он спрашивает: извлекается ли эта сложная идея из впечатлений, ощущений или рефлексии? И отвечает: нет. Ибо субстанция не есть ни цвет, ни вкус, ни запах, а также ни страсть или эмоция, то есть ни один из возможных в его учении элементов чувственного опыта. «Идея субстанции, равно как и идея модуса, не что иное, как совокупность простых идей, объединенных воображением и наделенных особым именем, с помощью которого мы можем вызвать эту совокупность в собственной памяти или в памяти других людей» *(Там же. — С. 105)*. Таким образом, **субстанция,** по Юму — это **удобная фикция воображения.**

Последовательно придерживаясь субъективно-идеалистических взглядов, Юм, в противоположность Беркли, распространяет скептицизм и на духовную, в том числе и на божественную,

субстанцию. По его мнению, с помощью опыта невозможно обнаружить особое восприятие духовной субстанции. Отдельные впечатления сами являются субстанциями и не нуждаются в поддержке со стороны чего-то еще. Если бы имелась духовная субстанция, то она была бы постоянной. Но ни одно впечатление не бывает постоянным. На основе всех этих размышлений Юм подвергает критике рационалистические доказательства бытия Бога, отвергает чудеса и полагает, что религия всегда была в человеческом обществе источником раздоров между людьми. Подробно рассматривая вопрос о происхождении религиозных верований, Юм приходит к выводу, что источник религии находится в фантазиях людей, стимулируемых чувствами страха и надежды. Вместе с тем, Юм не отвергает религию, а считает необходимым сохранить религиозную мораль как важный источник человеческого общежития.

Таким образом, Юм, в определенном смысле, продолжает эволюцию британского эмпиризма. Этот эмпиризм начинается гносеологическим оптимизмом и материализмом Ф. Бэкона и заканчивается скептицизмом и субъективным идеализмом Д. Юма. Скептицизм Юма, связанный с его отказом от сведения восприятий, с одной стороны, к внешнему миру, а с другой — к духовной субстанции, Богу, является одной из форм агностицизма. Юмовский религиозный скептицизм был использован французскими просветителями. Агностические установки в теории познания Юма послужили исходным пунктом для формирования кантовского критицизма, заложившего основы немецкой классической философии.

тема 9

Немецкая классическая философия

1/ Концепция субъекта в философской системе Канта
2/ Субъективный идеализм И. Г. Фихте и объективный идеализм Ф. Шеллинга
3/ Система и метод Гегеля. Основные законы диалектики
4/ Антропологический материализм Л. Фейербаха
5/ Диалектический материализм К. Маркса и Ф. Энгельса. Гуманистические тенденции в философии К. Маркса. Марксистское учение о практике и истине

Немецкая классическая философия представляет собой крупное и влиятельное течение философской мысли Нового времени, подводящее итог ее развитию на данном отрезке западноевропейской истории. Традиционно к этому течению относят философское учение И. Канта, И. Фихте, Ф. Шеллинга, Г. Гегеля и Л. Фейербаха. Всех этих мыслителей сближают общие идейно-теоретические корни, преемственность в постановке и разрешении проблем, непосредственная личная зависимость: младшие учились у старших, современники общались друг с другом, спорили и обменивались идеями. По всем этим критериям, а также по содержательному разрешению философских проблем, к этому течению следует отнести и философское учение К. Маркса и Ф. Энгельса. В советской философии по идеологическим соображениям учение К. Маркса и Ф. Энгельса представлялось как самостоятельный, отдельно стоящий, качественно новый этап в развитии философского мышления. Сейчас же, когда сняты «идеологические шоры» стало видно, что философское учение этих крупных мыслителей вполне вписывается в философскую традицию немецкой классической философии, представляя собой завершающий этап ее эволюции.

Немецкая классическая философия внесла существенный вклад в постановку и разработку философских проблем. В рамках этого течения была переосмыслена и заново сформулирована проблема отношения субъекта и объекта, разработан диалектический метод познания и преобразования действительности.

1
Концепция субъекта в философской системе Канта

Родоначальником немецкой классической философии является И. Кант (1724—1804). В интеллектуальном развитии Канта выделяют два периода: докритический и критический. В докритический период (до 1770 г.) Кант выступал, прежде всего, как крупный ученый

— астроном, физик, географ. Ему принадлежит первенство в обосновании зависимости приливов и отливов от положения Луны, а также обоснование научной гипотезы о происхождении Солнечной системы из гигантской газовой туманности. Эта гипотеза, скорректированная великим физиком Лапласом, и сейчас продолжает рассматриваться астрономами как один из возможных вариантов объяснения происхождения Вселенной. В работах этого периода и, прежде всего, в знаменитой *«Всеобщей естественной истории и теории Неба»* (1755 г.) *Кант* выступал как стихийный материалист и диалектик, обосновывающий идею саморазвития природы.

Но специфическая кантовская философия, заложившая основы всей немецкой классической философии, сформировалась в так называемый критический период, после опубликования им трех «Критик» — *«Критики чистого разума»* (1781 г.), *«Критики практического разума»* (1788 г.), *«Критики способности суждения»* (1790 г.). Все эти работы связаны единым замыслом и представляют собой последовательные ступени обоснования системы трансцендентального идеализма (так Кант называл свою философскую систему). Второй период творчества Канта назван «критическим» не только потому, что «Критиками» назывались основные произведения этого периода, а потому, что Кант поставил перед собой задачу провести в них критический анализ всей предшествующей ему философии; противопоставить критический подход при оценке возможностей и способностей человека господствующему до него, какой считал, догматическому подходу.

Кант осуществил коренной переворот в постановке и решении философских проблем. В средневековой философии и философии эпохи Возрождения центральной частью философских систем является учение о бытии — онтологии. Философы Нового времени — Спиноза, Локк, Бэкон, Декарт, Беркли и Юм, перенесли акцент на проблемы гносеологии. Однако в центральной проблеме гносеологии — взаимодействии субъекта и объекта — докантовская философия акцентировала внимание на анализе объекта познания. **Кант** же делает **предметом философии специфику познающего субъекта,** который, по его мнению, определяет способ познания и контролирует предмет знания. В философии Нового времени до Канта субъективное начало рассматривалось как помеха на пути к истинному знанию, как то, что искажает и затемняет действительное положение вещей (вспомним учение об идолах Ф. Бэкона). У Канта же возникает задача: установить различие между субъективными и объективными элементами знания в самом субъекте, в его различных уровнях и структурах. Кант переосмысливает самое понятие субъекта и впервые в философии ставит вопрос **о всеобщности субъекта.** В самом субъекте Кант различает два уровня: эмпирический (опытный) и **трансцендентальный** (находящийся по ту сторону опыта). К эмпирическому уровню он относит индивидуально-психологические особенности человека,

к трансцендентальному — надындивидуальное начало в человеке, т.е. всеобщие определения человека как такового, человека как представителя человечества.

Одна из основных проблем *«Критики чистого разума»:* как **возможно достоверное научное знание.** Это проблема конкретизируется у Канта в три частных проблемы: Как возможна математика? Как возможна физика (естествознание)? И как возможна метафизика (философия)? Необходимо отметить различие кантовского подхода к трем отраслям знания. Кант уверен в научном характере математики и естествознания, и его критическое исследование сводится у него к попытке выяснить, чем объясняется и от чего зависит их научность. Но к метафизике (философии) Кант подходит критически в том смысле, что ставит под вопрос возможна ли метафизика вообще в качестве науки, и дает отрицательный ответ на этот вопрос. Несколько позже мы рассмотрим аргументацию Канта по этому вопросу. А сейчас посмотрим, как же Кант обосновывает достоверность научного знания.

Кант считает, что **достоверное знание — это значит объективное знание.** Объективность же, по Канту, отождествляется со всеобщностью и необходимостью. Следовательно, для того, чтобы знание несло достоверный характер, оно должно обладать чертами всеобщности и необходимости. Объективность знания, считает Кант, обусловливается структурой трансцендентального субъекта, его надындивидуальными качествами и свойствами. **Познающему субъекту по природе присущи некоторые врожденные (доопытные) формы подхода к действительности, из самой действительности невыводимые: пространство, время, формы рассудка.** Пространство и время, по Канту, это не формы бытия вещей, существующих независимо от нашего сознания, а напротив, субъективные формы чувственности человека, изначально присущие человеку как представителю человечества. Пространство — это врожденная доопытная форма внутреннего чувства (или внешнего созерцания). Время — это врожденная форма внутреннего чувства (внутреннего созерцания). Математика как наука и возможна на основе функционирования пространства (геометрия) и времени (арифметика).

Доопытные формы чувственности — пространство и время – создают предпосылки достоверности математического знания. Реализация же этих предпосылок в действительность осуществляется на основе деятельности второй познавательной способности — **рассудка**. Рассудок — это мышление, оперирующее понятиями и категориями. Рассудок, по Канту, выполняет функцию подведения многообразного чувственного материала, организованного с помощью доопытных форм созерцания, под единство понятий и категорий. Не предмет является источником знаний о нем в виде понятий и категорий, а, напротив, формы рассудка — понятия и категории — конструируют предмет. Поэтому и согласуются с нашими знаниями о них. Мы можем познать, считает Кант, только

то, что сами создали. Понятие и категории носят независящий от индивидуального сознания необходимый и всеобщий характер. Поэтому знание, основанное на них, приобретает объективный характер.

Итак, рассудок упорядочивает восприятия человека, подводит их под всеобщие и необходимые формы и, таким образом, обусловливает объективность знания. Но что же создает возможность для такой деятельности рассудка? Что объединяет все понятия и категории в целостность, что приводит их в действие? Кант отвечает на эти вопросы однозначно: все это связано с особенностями субъекта. Конечное основание единства, без которого рассудок не смог бы осуществлять свою функцию подведения под всеобщие и необходимые определения, является **акт самосознания субъекта: я мыслю.** Этот акт Кант называет трансцендентальным единством апперцепции. Или, переводя с латинского на русский язык, это выражение означает: объединение восприятий за пределами опыта.

На основе вышеизложенного, теорию познания Канта можно представить следующим образом: **существуют вещи сами по себе.** Эти вещи действуют на органы чувств человека, порождают многообразные ощущения. Такие ощущения упорядочиваются доопытными формами чувственности — пространством и временем, т. е. располагаются в традиционном измерении и фиксируются как длительность. На основе этих преобразований формируются восприятия, которые носят субъективный и индивидуальный характер. Деятельность рассудка на основе форм мышления — понятий и категорий — придает этим восприятиям всеобщий и необходимый характер. Таким образом, вещь сама по себе через каналы органов чувств, формы чувственности и рассудка стала достоянием сознания субъекта, «явилась ему», и он может делать о ней определенные умозаключения. **Вещи, как они существуют в сознании субъекта, Кант называл явлениями.** Человек, по мнению Канта, может знать только явления. Каковы вещи сами по себе, т. е. каковы их качества и свойства, их взаимоотношения вне сознания субъекта, человек не знает и знать не может. Он знает о вещах только в той форме, как они даны его сознанию. Поэтому вещи сами по себе для человека становятся **«вещами в себе»**, непознанными, нераскрытыми.

Кант считал, что у человека нет средства установить связь, сопоставить «вещи сами по себе» и явления. Отсюда вытекал вывод об ограниченности возможностей в познании форм чувственности и рассудка. Формам чувственности и рассудка доступен только мир опыта. Все, что находится за пределами опыта, — умопостигаемый мир — может быть доступен только разуму. **Разум — это высшая способность субъекта,** которая руководит деятельностью рассудка, ставит перед ним цели. Разум оперирует идеями. Идеи у Канта — это не сверхчувственные сущности, обладающие реальным бытием и постигаемым с помощью разума (Платон). Идеи — это представ-

ления о цели, к которой стремится наше познание, о задачах, которые оно перед собой ставит. Идеи разума выполняют регулирующую функцию в познании, побуждая рассудок к деятельности. Побуждаемый разумом, рассудок стремится к абсолютному знанию и выходит за пределы опыта. Но его средства — понятия и категории — действуют только в этих пределах. Поэтому рассудок впадает в иллюзии, запутывается в противоречиях. Доказательству положения о том, что идеям разума не может соответствовать реальный предмет, что разум опирается на мнимые идеи, служит учение Канта об антиномиях разума. **Антиномии — это противоречивые взаимоисключающие положения.** Например, если мы возьмем идею мира в целом, то, оказывается можно доказать справедливость двух противоречащих друг другу утверждений: мир конечен, и мир бесконечен в пространстве и времени. Антиномии имеют место там, где с помощью конечного человеческого рассудка пытаются делать заключение не о мире опыта, а о мире **«вещей самих по себе».**

Итак, мир «вещей сам по себе» закрыт для чувственности, и, следовательно, он закрыт для теоретического разума, науки. Однако это еще не значит, что этот мир недоступен человеку. Человек, по Канту, житель двух миров: чувственно-воспринимаемого и умопостигаемого. Чувственно-воспринимаемый мир — это мир природы. Умопостигаемый мир – это мир свободы. Свобода, по Канту, — это независимость от определяющих причин чувственно-воспринимаемого мира. **В сфере свободы** действует не теоретический, а **практический разум.** Практическим этот разум называется потому, что его главное назначение руководить поступками человека. Движущей силой этого разума является не мышление, а воля. Кант называет человеческую волю автономной. Автономия воли состоит в том, что она определяется не внешними причинами — природной необходимостью или божественной волей, а своим собственным законом, который она ставит над собой. Законы практического разума это нравственные законы. «Знания» умопостигаемого мира — это определенные требования к человеку, как ему вести себя в этом мире. Главное требование, категорический императив (предписание) гласит: «Поступай так, чтобы максимума твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства» *(Кант И. Соч. В 6-ти тт. Т. 4. — С. 347)*. Это значит: поступай по отношению к другим так, как ты хотел бы, чтобы они поступали по отношению к тебе. Знай, что своими поступками ты формируешь образ действия других и создаешь форму, характер взаимных отношений.

Итак, Кант выдвинул новую концепцию субъекта. На основе этой концепции он провел разделение бытия на мир природы и мир человека, в которых действуют свои возможности и законы, и между которыми существуют глубокие противоречия. Кант ограничил познавательные возможности субъекта «миром явлений», оставив нерешенной проблему связи явлений с «вещами самими по себе».

2
Субъективный идеализм И. Г. Фихте и объективный идеализм Ф. Шеллинга

Поставленные И. Кантом проблемы первым в немецкой классической философии попытался решить И. Г. Фихте (1762—1814). Фихте ставит перед собой задачу преодолеть кантовский дуализм теоретического и практического разума, «вещей в себе» и явлений. Кантовский принцип автономии воли, согласно которому практический разум сам дает себе закон, превращается у Фихте в универсальное начало всей его системы. Из принципа практического разума — свободы он стремится вывести и теоретический разум — познание природы. Познание в системе Фихте представляет собой лишь подчиненный момент единого практически-нравственного действия. Таким образом, философская система Фихте строится, прежде всего, на признании активной практически-деятельной сущности человека. «Все мое мышление должно иметь отношение к моей деятельности, оно должно признавать себя средством, хотя и отдаленным для этой цели, без этого оно — пустая бесцельная игра, трата сил и времени...», — писал он в работе *«Назначение человека» (СПб., 1905. — С. 72).*

Исходное понятие системы Фихте — **«Я»**. «Я» утверждает себя в качестве такового в акте самосознания. **«Я» есть** — это самоочевидное суждение. Точно также поступал и Декарт, когда он стремился найти исходное самоочевидное начало. Но, в отличие от Декарта, самоочевидность «Я» у Фихте основывается не на акте мышления, а на волевом усилии, действии. «Я» есть волевое, действующее существо. В своем стремлении преодолеть дуализм Канта, Фихте делает шаг в направлении идеи тождества мышления и бытия. Он стремится найти общее основание для духовного мира «Я» и окружающего человека внешнего мира. Такая постановка вопроса поставила перед ним задачу вывести из «Я» существования и все определения **«не — Я».**

Фихте осознает противоречивость понятия «вещи в себе», с одной стороны, предусматривающей существование независимого от сознания объективного мира, а с другой — предполагающего отражение этого мира в сознании субъекта. Поэтому он отказывается от этого понятия. В результате, философская система Фихте получает форму последовательного субъективного идеализма. По учению Фихте, из «чистого Я», трансцендентальной апперцепции должна быть выведена не только форма знания, но и все его содержание, т. е. естественный мир. А это значит, что кантовский трансцендентальный субъект превращается в абсолютное начало всего существующего, в **«абсолютное Я»**, из деятельности которого, по Фихте, должна быть объявлена вся полнота реальности; весь окружающий человека мир — «не — Я».

Фихте подчеркивает приоритет человеческого субъективно-деятельностного начала над природой. Природа, по Фихте, существует не сама по себе, а ради чего-то другого, а именно для того,

чтобы создать возможность самореализации «Я». Деятельный субъект «Я», преодолевая сопротивление природы, развертывает все свои определения, то есть наделяет ее своими характеристиками. Тем самым предметная сфера человека отказывается продуктом его деятельности. В конечном счете «Я» осваивает «не — Я» и достигает тождества с самим собой. Однако такое тождество не может быть достигнуто на протяжении конечного времени. Оно является идеалом, к которому на протяжении всего исторического развития стремится человечество.

Такая постановка вопроса потребовала от Фихте конкретизировать понятия «Я». С одной стороны, «Я» — это конкретный индивид, с присущей ему волей и мышлением, а с другой стороны — «Я» — это человечество в целом, т. е. «абсолютное Я». Взаимоотношения индивидуального «Я» и «абсолютного Я» характеризует, по Фихте, процесс освоения человеком окружающей среды. Индивидуальное и абсолютное «Я» Фихте, то совпадают и отождествляются, то распадаются и различаются. Эта пульсация совпадений − расхождений составляет основное ядро диалектики Фихте, движущей принцип его системы. Идеал всего движения, развития состоит в достижении совпадения индивидуального и абсолютного «Я». Однако достижение этого идеала полностью невозможно, ибо привело бы к прекращению деятельности, которая, по Фихте, абсолютна. Поэтому вся человеческая история — лишь приближение к идеалу.

Перед Фихте также встала проблема, откуда берутся другие «Я». И он ее решает на основе правового принципа признания «Я», как гражданин государства признает существование других «Я». Наличие множества свободных индивидов служит, по Фихте, условием возможности самого «Я» как разумного свободного существа.

Идеи Фихте развил дальше его младший современник Ф. Шеллинг (1775—1854). В учении Шеллинга преодолевается противопоставление мира природы как мира явлений, и мира свободы как субъективного деятельностного «Я» на основе учения об их тождестве, т. е. тождества субъекта и объекта, точке «безразличия» их обоих. Однако остается задача, как из этого первоначального тождества вывести все многообразие определений этого мира. Шеллинг рассматривал возникновение таких определений как «творческий акт», который, будучи непознаваемым для разума, является предметом особого рода иррационального познания — интеллектуальной интуиции, представляющей собой единство сознательной и бессознательной деятельности. Такая интуиция, по Шеллингу, недоступна всем смертным, а дана только особо одаренным людям, гениям. **Интеллектуальная интуиция, по Шеллингу, — высшая форма философского творчества и служит тем инструментом, на основе которого возможно саморазвертывание тождества.**

3

Система и метод Гегеля. Основные законы диалектики

Учение о тождестве субъекта и объекта лежит также в основе философской системы Гегеля (1770—1831). В своей первой наиболее значительной работе *«Феноменология Духа» Гегель* в какой-то мере возвращается к проблемам, зафиксированным Фихте, и пытается разрешить проблему тождества субъекта и объекта, мышления и бытия на основе обоснования тождества индивидуального и «абсолютного Я». Первым шагом на пути преодоления противоположности субъекта и объекта, по мнению Гегеля, является движение индивидуального сознания к отождествлению с «абсолютным Я», т. е. с общечеловеческим сознанием, духовным миром всего человечества. Это возможно лишь путем поступательного развития сознания, в ходе которого индивидуальное сознание проходит весь тот путь, все те этапы, которые прошло человечество на протяжении всей своей истории. **Феноменология духа** — это одновременный процесс развития всемирной культуры, накопления духовного опыта человечества и освоение этого опыта конкретным индивидом, или, выражаясь современным языком, процесса «социализации индивида», превращение его в личность, овладевшую богатством человеческой культуры, всеми достижениями человечества. По окончании этого процесса воспитания и образования каждый человек, по мнению Гегеля, становится способен посмотреть на мир и на себя с точки зрения завершившейся мировой истории, «мирового духа». И, таким образом, снимается противоположность субъекта и объекта, и достигается абсолютное тождество, тождество мышления и бытия.

Движение сознания, по Гегелю, — это восхождение от абстрактного к конкретному. Каждая последующая ступень заключает в себе все предыдущие, воспроизведя их на новом, более высоком уровне, в то же время последующие ступени предвосхищаются на более ранних этапах диалектического пути развития.

Первая ступень — **сознание**. На ступени «сознания» предмет противостоит человеческому «Я», как внешняя данность, и определяет его: сознание оказывается «теоретическим» или созерцающим (чувственные восприятия формы рассудка). Следующая ступень — **самосознание**. На ступени «самосознания» предмет и сознание тождественны, сознание определяет свой предмет, самое себя и поэтому выступает, прежде всего, как практически действующее, желающее, стремящееся. Когда самосознание постигает свою всеобщность, осматривает в себе абсолютную полноту реальности, оно выступает как **«разум»**. Высшей ступенью в развитии индивидуальности является ступень **«духа»**. На этой ступени сознание постигает духовную реальность мира и себя, как выражение этой реальности.

С каждой из этих ступеней развития индивидуального сознания соотносятся определенные ступени и формы развития человеческой культуры, духовной жизни: мораль, наука, право, религия и

др. Вершиной всего этого движения в историческом и индивидуальном плане является освоение языка философии — **понятий.** Дойти до высшей точки развития по Гегелю, это значит «дойти до понятия», стать способным формировать и выражать свои мысли в системе понятий и категорий Логики. До Гегеля в понятии видели некое субъективное образование. Гегель же считал, что Понятие (с большой буквы) это и есть абсолютное тождество субъекта и объекта, то самое тождество, которое для Фихте является никогда неосуществимым, но желанным идеалом.

Гегель называл свою философскую систему «абсолютным идеализмом». Абсолютный идеализм философии Гегеля связан с его стремлением охватить весь универсум, весь природный и духовный мир единым понятием. Таким исходным понятием гегелевской системы является **«Абсолютная идея».** Что такое «Абсолютная идея»? Первое и основное определение «Абсолютной идеи», по Гегелю, есть разум. «Абсолютная идея» — это разум, мышление, разумное мышление. В обыденном понимании термина «идея» есть определяющее понятие, лежащее в основе теоретической системы, плана, замысла или главная мысль художественного, научного или политического произведения. Гегель так и понимает «Абсолютную идею». У Гегеля «Абсолютная идея» есть субстанция, которая составляет сущность и первооснову всех вещей. «Разум есть субстанция, а именно то, благодаря чему и в чем вся действительность имеет свое бытие, разум есть бесконечная мощь, потому, что разум не настолько бессилен, чтобы ограничиваться идеалом долженствования и существовать как нечто особенное лишь вне действительности, неведомо где, в головах некоторых людей. Разум есть бесконечное содержание, вся суть и истина, и он является для себя самого тем предметом, на обработку которого направлена его деятельность, потому, что он не нуждается подобно конечной деятельности в условиях внешнего материала: данных средств, из которых он извлекал бы содержание и объект своей деятельности» *(Гегель Г. В. Ф. Соч. В 14-ти тт. Т. 8. — М., 1929—1959. — С. 10).* Таким образом, «Абсолютная идея» Гегеля есть **первоначало или субстанция всего существующего.**

Универсальная схема творческой деятельности «мирового духа» раскрывается у Гегеля на основе процесса саморазвития «Абсолютной идеи». «Абсолютная идея», по учению Гегеля, представляет собой субстанцию мира, универсум во всей его полноте. Она существует вечно и содержит в скрытом, «свернутом» виде все возможные определения природных, общественных и духовных явлений. В процессе саморазвития «Абсолютная идея» проходит различные стадии в виде последовательного движения от абстрактного — общих определений к определениям, обогащенным конкретным содержанием.

Первым этапом самораскрытия «Абсолютной идеи» является **логика.** Логика, по Гегелю, — это научно-теоретическое осознание «Абсолютной идеи». Через логику «Абсолютная идея» раскрывается

в ее всеобщем содержании в виде системы категорий, начиная от самых бедных — бытия, небытия, наличного бытия, качества, количества и т. д., и кончая конкретными, многообразно определяемыми понятиями — химизма, биологизма, познания и т. д. Гегель характеризовал категории как текущие, находящиеся в состоянии непрерывного самопроизвольного движения чистые мысли. Как по форме, так и по содержанию категории не нуждаются в чувственно-воспринимаемом материале. Как чистые мысли и ступени развития идеи они, сами по себе, содержательны и поэтому составляют сущность вещей.

Следующий этап саморазвития — **природа** — наиболее слабая часть его системы. Гегель плохо знал естествознание и поэтому в философии природы можно встретить много неточностей, ошибок. Гегель очень низко оценивает природу. Природа, по Гегелю, это необходимое в процессе развития «Абсолютной идеи», но все же вспомогательное средство. Создавая природу, или, точнее, превращаясь в природу, «Абсолютная идея» опредмечивает себя, и, тем самым, отчуждается от своей истинной сущности и предстает в виде конечных чувственных, телесных единичностей.

По Гегелю, Бог создает природу с той целью, чтобы из природы возник человек и вместе с ним человеческий дух. Первой стадией развития человеческого духа является, по Гегелю, **субъективный дух.** Субъективный дух рассматривается Гегелем на трех уровнях: антропологии, феноменологии и психологии. Антропология раскрывает душу как чувствующую субстанцию, феноменология исследует превращение души в сознание по ступеням: сознание — самосознание — разум; психология показывает теоретические и практические способности духа.

Второй стадией развития человеческого духа является **объективный дух.** Объективный дух охватывает у Гегеля сферу социальной жизни и понимается как сверхиндивидуальная целостность, возвышающаяся над отдельными людьми и проявляющаяся через их различные связи и отношения. Объективный дух разворачивается в праве, морали, нравственности, государстве, религии, искусстве. Высшей формой самореализации Абсолютной идеи является **Абсолютный дух.** Под Абсолютным духом Гегель разумеет совокупную духовную деятельность человечества на протяжении тысячелетий развития всемирной истории. Иначе говоря, — это духовная деятельность, сменяющих друг друга человеческих поколений. Таким образом, Абсолютный дух — это та же Абсолютная идея, скрыто работающая в человеческих целях и делах, в деятельности всех человеческих поколений, это их внутренняя идеальная сущность, скрытая причина всех деяний и познаний.

У Гегеля понятия Абсолютная идея и Абсолютный дух нередко употребляются в одном и том же значении. «Дух есть всегда идея», — пишет Гегель. Но не следует упускать и различия у этих понятий. Идея — это субстанция, чистая всеобщность. Дух — та же идея, но в ее

реальном выражении в виде различных форм интеллектуальной деятельности людей, начиная от низших, чувственных форм и кончая абсолютным знанием. В Абсолютном духе осуществляется полное совпадение идеи мышления и бытия. Идея познает бытие во всем многообразии его определений. Так Гегель разрешает поставленную Кантом проблему согласования субъекта и объекта, мышления и бытия.

Однако, естественно, возникает вопрос, когда же произошло и почему вообще на каком-то конкретном историческом этапе могло произойти это событие? И здесь Гегель попадает в зависимость от логики развития системы. Всякая система, по его мнению, должна быть завершена, то есть давать окончательные ответы на поставленные вопросы. Движение Абсолютной идеи, а следовательно, и всего предметного мира, имеет свое начало и конец, замкнуто в определенный круг. У Гегеля получается, что высшей формой и концом развития Абсолютной идеи, где она осознает самое себя и весь пройденный ею путь и становится Абсолютным духом, является философская система самого Гегеля. Отныне восходящее движение Абсолютной идеи прекращается и дальнейший процесс движения может быть мыслим как замкнутый круг, простое повторение идеей пройденного пути.

Отсюда неизбежно вытекали социально-политические следствия. Поскольку в философской системе Гегеля человечество пришло к познанию абсолютной истины, поскольку и время и место, где творил Гегель — Германия времен кайзера Вильгельма, является высшим этапом исторического развития. Здесь явно присутствует идеологический оттенок, направленный на увековечивание монархического строя. Но социально-политические следствия не ограничиваются этим. Гегель дал аргументы для развития немецкого национализма. Он учил, что этому, якобы осуществляющемуся в Германии высшему этапу развития идеи, соответствует и наиболее совершенная немецкая система общественного и государственного устройства, а немецкий народ является избранным народом. Что же касается всех других народов мира, то они, по Гегелю, или уже сыграли свою роль в истории, или вообще не способны к самостоятельной исторической роли.

В определенном противоречии с системой **находится диалектический метод Гегеля.** Диалектический метод предполагает рассмотрение всех явлений и процессов во всеобщей взаимосвязи, взаимообусловленности и развития. Этот метод в философии встречался и до Гегеля. Первоначально термин «диалектика» означал искусство ведения спора и разрабатывался, по преимуществу, в целях совершенствования ораторского искусства. Родоначальниками диалектики можно считать Сократа и софистов. Вместе с тем, диалектика разрабатывалась в философии как метод анализа действительности. Вспомним учение о развитии Гераклита, а позже Зенона, Канта и т. д. Однако только Гегель придал диалектике наиболее развитую и совершенную форму.

Гегель характеризовал диалектику как движущую душу истинного познания, как принцип, вносящий в содержание науки внутреннюю связь и необходимость. Заслуга Гегеля, по сравнению с его предшественниками, состоит в том, что он дал диалектический анализ всех важнейших категорий философии и сформировал три основных закона: закон перехода количественных изменений в качественные, закон взаимопроникновения противоположностей и закон отрицания отрицания. Рассмотрим кратко содержание этих законов.

Закон перехода количественных изменений в качественные описывает механизм саморазвития. Гегель дал, прежде всего, определение категорий качества, количества и меры, считая их тремя формами начальной ступени бытия идеи. Качество Гегель характеризовал как тождественную с бытием внутреннюю определенность. **Качество** — это внутренняя определенность предмета, явление, которое характеризует предмет или явление в целом. Качественное своеобразие предметов, явлений выступает, прежде всего, как их специфика, оригинальность, неповторимость, как то, что отличает данный предмет от другого.

Качество любого предмета, явления, по Гегелю, определяется через его свойства. **Свойства** предмета — это способность его определенным образом соотноситься, взаимодействовать с другими предметами. То есть свойства проявляются в отношении между предметами, явлениями и т. д. Сами по себе свойства не существуют. Глубинной основой свойств является качество того или иного предмета, т. е. свойство — это проявление качества в одном из многих отношений данной вещи к другим вещам.

Качество выступает как внутреннее основание всех свойств, присущих данной вещи, но это внутреннее основание проявляется только при взаимодействии данного предмета с другими предметами. Число свойств у каждого предмета теоретически бесконечно, ибо в системе универсального взаимодействия возможно бесконечное количество взаимодействий. Различия между свойствами предмета и его качествами всегда относительны, ибо, то, что является свойством в одном отношении, становится качеством в другом отношении.

Количество Гегель определял как внешнюю для бытия определенность, видел в нем нечто относительно безразличное для той или иной вещи. Например, дом остается тем, что он есть, независимо от того, будет ли он больше или меньше и т. д. Вместе с тем, Гегель рассматривал качество и количество как взаимопроникающие противоположности и считал, что как нет качества без количественных характеристик, так нет и не может быть количества, абсолютно лишенного качественной определенности.

Непосредственное конкретное единство качества и количества, качественно определенное количество Гегель выражал в категории меры. Мера — это не просто указатель на единство каче-

ства и количества в виде их связи друг с другом, но и указание на определенное соответствие их друг другу. **Мера** — это единство качественной и количественной определенности предмета, показатель того, что одному и тому же качеству может соответствовать определенный диапазон количественных характеристик. Следовательно, понятие меры показывает, что качеству принадлежат не каждые, а лишь определенные количественные значения. Предельные количественные значения, которые может принимать данное качество, границы количественных интервалов, в рамках которых оно существует, называются **границами меры.** Гегель писал, что те или иные предметы и явления могут изменяться — уменьшаться или увеличиваться — в количественном отношении, но если эти количественные изменения протекают в границах специфической для каждого предмета и явления меры, то их качество остается прежним, неизменным. Если же подобное уменьшение или увеличение перейдет границы, выйдет за пределы своей меры, то это необходимо приведет к изменению качества: количество перейдет в новое качество. Так, например, «степень температуры воды, — писал Гегель, — сначала не оказывает никакого влияния на ее капельно-жидкое состояние, но затем, при возрастании или уменьшении температуры достигается точка, на которой это состояние сцепления качественно изменяется, и вода переходит с одной стороны, в пар, и, с другой — в лед» *(Гегель. Соч. Т. 1. — С. 186).*

Показывая переход количества в качество, Гегель обращал внимание на обратный процесс, выраженный этим законом, а именно, на переход качества в количество. Эти взаимопереходы Гегель рассматривал как бесконечный процесс, который, по его мнению, состоит в том, что количество, переходя в качество, отнюдь не отрицает качества вообще, но отрицает лишь данное определение качество, место которого одновременно занимает другое качество. Это вновь образованное качество означает новую меру, то есть новое конкретное единство качества и количества, которое делает возможным дальнейшее количественное изменение нового качества и переход количества в качество.

Гегель показал, что переход от одной меры к другой, от одного качества к другому совершается всегда в результате перерыва постепенного количественного изменения, в результате скачка. **Скачок** — это всеобщая форма перехода от одного качественного состояния к другому. Гегель характеризует скачок как сложное диалектическое состояние. Скачок — это единство бытия и небытия, означающее, что старого качества **уже нет,** а нового качества **еще нет,** и одновременно, прежнее качество **еще есть,** а новое — **уже есть.** Скачок — это состояние борьбы нового со старым, отмирание прежних качественных определенностей и замена их новыми качественными состояниями. Не существует другого вида перехода от одного качественного состояния в другое помимо

скачка. Однако скачок может принимать бесконечное многообразие форм в соответствии со спецификой той или иной качественной определенности.

Второй закон диалектики — **закон взаимопроникновения противоположностей** вскрывает в развитии его внутренний источник, импульс, побудительную силу. Основой всякого развития, с точки зрения этого закона, является борьба противоположных сторон, тенденций того или иного процесса, явления. При характеристике действия этого закона Гегель оперирует категориями: тождество, различие, противоположности, противоречия.

Тождество — категория выражающая равенство объекта самому себе или нескольких объектов друг другу. **Различие** — это категория, выражающая отношение неравенства объекта самому себе или объектов друг другу. **Противоположность** — это категория, отражающая взаимоотношения таких сторон объекта или объектов друг с другом, которые коренным образом отличаются друг от друга. **Противоречие** — это процесс взаимопроникновения и взаимоотрицания противоположностей.

Категория противоречия является центральной в данном законе. При раскрытии действия этого закона, прежде всего, Гегель подчеркивал существование связи и взаимодействия между противоположностями. Он доказывал, что истинные действительные противоположности постоянно находятся в состоянии взаимопроникновения, что они представляют собой движущиеся, взаимосвязанные и взаимодействующие тенденции и моменты. Неразрывная взаимосвязь и взаимопроникновение противоположностей выражаются в том, что каждая из них, в качестве своей противоположности, имеет не просто некую иную, а свою иную противоположность и существует как таковая лишь постольку, поскольку существует эта ее противоположность. Взаимопроникновение противоположностей Гегель показывал на примере таких явлений как магнетизм и электричество. «Северный полюс в магните, — писал он, — не может быть без южного. Если разрежем магнит на две половины, то у нас не окажется в одном куске северный полюс, а в другом — южный. Точно также и в электричестве положительное и отрицательное электричество не суть два различных, отдельно существующих флюида» *(Гегель. Соч. Т. 1. – С. 205).*

Другой неотъемлемой стороной диалектического противоречия является взаимное отрицание сторон и тенденций. Именно поэтому, стороны единого целого суть противоположности, они находятся не только в состоянии взаимосвязи, взаимообусловленности, но и взаимоотрицания, взаимоисключения, взаимоотталкивания. Гегель подчеркивал, что противоположности в любой форме их конкретного единства находятся в состоянии непрерывного движения и такого взаимодействия между собой, которое ведет к их взаимным переходам друг в друга, к развитию взаимопроникающих противо-

положностей, взаимопредполагающих одна другую и в то же время борющихся, отрицающих друг друга. Именно такого рода взаимоотношения противоположностей Гегель называл **противоречиями**.

Противоречия, согласно учению Гегеля, являются внутренней основой развития мира. **Развитие представляет собой процесс становления, обострения и разрешения противоречий.** Попробуем описать этот процесс. Каждый предмет первоначально существует как тождество самому себе, в котором содержатся определенные различия. В начале различия носят несущественный характер, затем превращаются в существенные и, наконец, переходят в противоположности. Противоположности, в данном случае, отражают взаимоотношения таких внутренне присущих любому предмету сторон, которые равным образом отличаются друг от друга, но своими действиями, функциями одновременно обусловливают и исключают друг друга. Развитие противоположностей достигает стадии противоречия, которая фиксируется моментом единства и борьбы противоположностей. Вот эта стадия становления противоречия, которая характеризуется конфликтом, острым противостоянием сторон, разрешается переходом противоположностей не только друг к другу, но и в более высокие формы развития данного предмета. Разрешение любого конфликта противоречий представляет собой скачок, качественное изменение данного объекта, превращение его в качественно иной объект, отрицание новым объектом старого, возникновение новых, иных противоречий, присущих объекту нового качества.

Третий закон диалектики — **закон отрицания отрицания** отражает, по Гегелю, общий результат и направленность процесса развития.

Всяческое **отрицание** означает уничтожение старого качества новым, переход из одного качественного состояния в другое. Однако, отрицание, по Гегелю, не просто уничтожение старого новым. Оно обладает диалектической природой. Эта диалектическая природа проявляется в том, что отрицание представляет собой единство трех основных моментов: 1) преодоление старого; 2) преемственность в развитии; 3) утверждение нового.

Отрицание отрицания в двойном виде включает в себя эти три момента и характеризует цикличность развития. Эту цикличность Гегель, прежде всего, связывал с прохождением в процессе развития трех стадий: утверждение или положение (тезис), отрицание или противоположение этого утверждения — (антитезис) и, наконец, отрицание отрицания, снятие противоположностей (синтез). Эту существенную сторону действия закона — отрицание отрицания — Гегель демонстрирует как на абстрактном уровне, уровне движения чистой мысли, так и на конкретных примерах. Процесс отрицание отрицания, как чисто логический процесс, складывается, по Гегелю, так, что мысль сначала полагается, затем противополагается самой себе и, наконец, сменяется синтезирующей высшей мыслью, в которой борьба снятых ею предыдущих мыслей, как про-

тивоположностей, является движущей силой дальнейшего развития логического процесса. На уровне природы действие этого закона Гегель иллюстрирует на примере роста растения. Берем, например, зернышко овса. Бросим его в землю. Из него, прорастает стебель, отрицающий это зернышко. Стебель через какое-то время начинает колоситься и дает новое зерно, но уже в десятикратном и более размере. Произошло отрицание отрицания.

Гегель придает значение этому тройственному ритму, но не сводит цикличность в этой «триаде». Главное в этой цикличности состоит в том, что в развитии осуществляется повторение прошлого, возвращение к исходному состоянию, «якобы к старому», но на принципиально иной качественной основе. Поэтому процесс развития носит поступательный характер. Поступательность и повторяемость придают цикличности спиралевидную форму. Это означает, что процесс развития представляет собой не прямую, а восходящую линию, обязательно включающую в себя возврат, «якобы к старому», и переходящую на новую, более высокую ступень. Каждая новая ступень богаче по своему содержанию, поскольку она включает в себя все лучшее, что было накоплено на предшествующей ступени. Этот процесс обозначен в гегелевской философии термином **«снятие».** Таким образом, процесс развития характеризуется поступательным движением расширяющейся спирали.

Помимо диалектического истолкования категории и разработки трех законов, диалектический метод Гегеля включает в себя также принципы анализа действительности, как восхождение от абстрактного к конкретному, соответствие исторического и логического, всесторонности и другие. Это наследие вошло в сокровищницу мировой философской мысли.

4
Антропологический материализм Л. Фейербаха

Первым немецким философом, подвергшим развернутой критике систему и метод Гегеля с материалистических позиций, был Л. Фейербах (1804—1872). Он слушал лекции Гегеля и в начале своей творческой деятельности увлекался его философией, примыкал к леворадикальной группе его сторонников — младогегельянцев. Однако в 1839 г. он выпустил работу *«К критике философии Гегеля»*, свидетельствующую о его разрыве с младогегельянцами и переходе на позиции материализма и атеизма. В 1841 г. Л. Фейербах опубликовал свое самое крупное философское произведение, в котором содержались развернутая критика христианской теологии, обосновывалось материалистическое мировоззрение.

Анализируя исходные посылки гегелевской системы, Фейербах делает вывод о ее глубоком родстве с теологией. «Учение Гегеля, что природа, реальность положена идеей, есть лишь рациональное выражение теологического учения, что природа сотворена

Богом, что материальное существо создано нематериальным, то есть абстрактным существом» *(Фейербах Л. Избр. философ. произв. Т. 1. — М., 1955. — С. 128).* Критика Фейербахом философии Гегеля идет, прежде всего, по линии ее идеалистических предпосылок, сближающих философию с религией. По мнению Фейербаха, религия и близкая с ней по духу идеалистическая философия Гегеля имеют общие корни. Они возникают в результате отчуждения, объективирования, то есть абстрагирования и наделения самостоятельной формой существования человеческой сущности, наиболее общих свойств человеческого рода. Наиболее общими свойствами человеческого рода являются разум, бессмертие, могущество, благо. Бог, по Фейербаху, — это объективированная абстракция, существующая лишь в головах людей. «Бесконечная или божественная сущность, — пишет он в работе *«Сущность христианства»,* — есть духовная сущность человека, которая, однако, обособляется от человека и представляется как самостоятельное существо» *(Фейербах Л. Избр. философ. произв. Т. 2. — М., 1955. — С. 320).* Так, в сознании совершается переворачивание действительных отношений: подлинный творец Бога — человек ставится в зависимость от последнего. Чем больше атрибутов приписывается Богу, тем беднее становится человек, ибо все эти атрибуты он отнимает у себя. Фейербах стремится возродить у человека чувства самоутверждения и достоинства. И сделать это, по его мнению, можно только на основе материалистического мировоззрения.

При обосновании материалистического мировоззрения Фейербах отказывается использовать понятие «материя». Этот термин, как и само понятие «материализм», кажется ему неприемлемым в силу сложившегося в общественном сознании отрицательного к ним отношения. Фейербах вместо понятия «материя» предпочитает использовать понятие «природа». Поэтому может быть более целесообразней его мировоззрение называть **натурализмом.** Природа, по Фейербаху, существует вечно. Она независима ни от Бога, ни от какой-либо философии.

Натурализм в философских системах может принимать космический характер. Так было в философии античности и эпохи Возрождения. Натурализм в системе Л. Фейербаха носит **антропологический характер.** В центре философии, по его мнению, должен находиться человек как высшее существо природы. «Новая философия превращает человека, включая в природу как базис человека, в единственный универсальный и высший предмет философии» *(Фейербах Л. Избр. философ. произв. Т. 1. — М., 1955. — С. 202).* Философское учение Л. Фейербаха является попыткой утверждения самоценности и значимости конкретного человеческого индивида во всей полноте его телесного и духовного бытия. Фейербах отвергает подход к человеку со стороны классиков немецкого идеализма, рассматривающих человека, по преимуществу, как духовное существо. Фейербах стремится по-новому осмыслить понятие субъекта.

Субъект в системе Л. Фейербаха — это не познающее мышление и не «абсолютный дух», «мировой разум», а реальный целостный человек в единстве его телесных и духовных качеств. Фейербах стремится реабилитировать природно-биологическое начало в человеке, от которого в значительной степени абстрагировался немецкий идеализм. «Я» у Фейербаха — это не просто духовное и мыслящее начало, а человек обладающий телом и мыслящей головой, реальное существо со всеми пространственно-временными характеристиками, которое только в качестве такового обладает способностью созерцать и мыслить.

Важнейшей характеристикой субъекта в системе Л. Фейербаха является чувственность. **Чувственность — это синтетическая, обобщающая характеристика антропологических свойств «природы человека», его телесности, разума, воли, «сердца».** Однако Фейербах не замыкается на натуралистическом описании субъекта, он пытается преодолеть этот натурализм, вводя в понятие субъекта не просто «Я», но и другого человека. «Идеализм прав, — писал он, — в своих поисках источников идей в человеке, но не прав, когда он хочет вывести эти идеи из обособленного, замкнутого существа, из человека взятого в виде души, одним словом, когда он хочет вывести их из «Я», без чувственного данного «Ты». Идеи возникают только из общения между людьми, только из разговора человека с человеком» *(Фейербах Л. Избр. философ. произв. Т. 1. — М., 1955. — С. 190).* Таким образом, чувственность в его системе рассматривается не как натуральная и непосредственная, а как опосредованная общением с другим человеком. Следовательно, отношение человека и природы опосредуется отношением человека к человеку. Именно в сфере межчеловеческого общения и осуществляется, по Фейербаху, реализация человеком своей родовой сущности. В ходе этого общения и совместной деятельности субъективные и частные определения человеческой природы поднимаются до всеобщих объективных определений, и индивидуальная жизнь, соединяясь с родовой,образует целостность человеческих способностей. Это значит, что человек, отправляя «функции рода» превратил сущностные силы всего человечества, продукты культуры в свои собственные жизненные силы, в целостность своих способностей.

Итак, **субъект**, по замыслам Л. Фейербаха, — **это целостный человек, человек в единстве телесных, духовных и родовых характеристик.** Однако в теории познания такая трактовка субъекта остается нереализованной. В решении конкретных проблем теории познания Фейербах стоит на позициях сенсуализма и лишь воспроизводит взгляды французских материалистов. Исходным пунктом познания, по Фейербаху, является ощущение. Источник же ощущений заключен в самом объективном мире, природе. На базе ощущений у человека возникает мышление. По содержанию мышление не дает людям ничего нового, по сравнению с тем, что содержалось в чувственных данных. Но вместе с тем, мышление

надо отличать от чувственных данных, мыслить — это значит связно читать показания чувств. Фейербах доказывал правильность показаний органов чувств, достоверность чувственных данных. Он резко выступал против разграничения познавательного мира на «мир явлений» и «мир вещей в себе». Критерием истины тех или иных научных суждений он считал согласие с ними большинства людей. «Истинно то, что соответствует сущности рода. Ложно то, что ему противоречит» *(Фейербах Л. Избр. философ. произв. Т. 2. — М., 1955. — С. 192).* Разработанная Л. Фейербахом материалистическая трактовка субъекта, атеистическое мировоззрение оказали серьезное воздействие на последующих мыслителей, в частности на К. Маркса и Ф. Энгельса.

5
Диалектический материализм К. Маркса и Ф. Энгельса. Гуманистические тенденции в философии К. Маркса. Марксистское учение о практике и истине

Разрешением идей, сформулированных в немецкой классической философии, после Л. Фейербаха занимались К. Маркс (1818—1883) и Ф. Энгельс (1820—1895). Их философское учение, в определенном смысле, можно рассматривать как завершающий этап развития немецкой классической философии. Тесная связь философии марксизма с немецкой классической философией особенно наглядна при изучении творческой биографии К. Маркса.

К. Маркс, еще будучи студентом Берлинского университета, в 1837 г. познакомился с гегелевской философией и примкнул к кружку младогегельянцев, возглавляемому А. Руге и Б. Бауэром. Маркс разделял тогда многие установки немецкой классической философии. Как и другие гегельянцы, он считал, что философия — это духовная квинтэссенция своего времени, призванная вносить в общество мудрость и разум и, там самым, содействовать общественно-историческому процессу. Вместе с другими младогегельянцами Маркс подчеркивал значительную роль активности личности в деле общественного прогресса, выступал с идеями просвещения масс, надежды на важные общественные перемены, связывал их с разоблачением религии и проповедью атеизма.

Включение К. Маркса в активную общественную деятельность в качестве журналиста и редактора «Рейнской газеты», позволило ему ближе познакомиться с реальной жизнью, способствовало разочарованию в исходных идеях гегелевской философии. В 1843—1844 гг. Маркс порывает с младогегельянцами и переходит на позиции Л. Фейербаха. В то время Марксу глубоко импонирует гуманистический пафос фейербаховского материализма, который выступал за реабилитацию чувственного начала в человеке, за полную реализацию человеком своих природных способностей, за гуманизацию отношений человека к природе и человека к человеку.

Под влиянием Л. Фейербаха написана важнейшая работа того времени *«Экономическо-философские рукописи 1844 года»*. В этой работе Маркс выступает в защиту **гуманизма**, основанного на идее свободной, универсальной творческой сущности человека. Реализации этой сущности, по Марксу, препятствуют различные виды человеческого отчуждения: отчуждение человека от природы, отчуждение от своей собственной «родовой» сущности, отчуждение человека от человека и отчуждение человека от общества. В основе всех форм отчуждения, по мнению Маркса, лежит отчуждение труда, базирующегося на частнособственнических отношениях.

В условиях отчуждения, по словам Маркса, «деятельность человека оказывается мукой, его собственное творение — чуждой ему силой, его богатство — его бедностью, его сущностная связь, соединяющая его с другим человеком — несущественной связью, и напротив, его оторванность от другого человека оказывается его истинным бытием, его жизнь оказывается принесением в жертву его жизни, его власть над предметом оказывается властью предмета, а сам он властитель своего творения, оказывается рабом своего творения» *(Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. — С. 24)*. Обратный отчуждению процесс Маркс называет **процéссом присвоения** человеком своей подлинной родовой сущности, в ходе которого коренным образом меняется отношение человека к природе и к другим людям. На основе концепции присвоения он создает грандиозное по гуманистическому пафосу учение **общественно-исторической, предметно-практической сущности человека.** В этой концепции он стремится представить человеческую деятельность как глобальный процесс очеловечивания мира, преобразующего природу «по мерке каждого вида», то есть в соответствии с самими законами природы и, в то же время, налагающего на природу свои характеристики, без чего природа не смогла бы возвыситься до человека, стать фактором человеческого бытия.

Маркс не противопоставляет человека природе. Напротив, он всемерно подчеркивает, что человек это часть природы и ее продукт. Вместе с тем, по его мнению, человек не просто часть природы, а высший продукт ее развития, природное существо особого рода. Человек — это универсально-всеобщая сила природы. Возможность этого заложена в физиологической конституции человека как организма, наделенного такими достоинствами как человеческие руки, мозг, язык и др. В силу этих качеств человек способен к любому роду деятельности, к овладению силами природы, превращением этих сил в свои собственные силы и способности. Реализация этой возможности осуществляется, по Марксу, **в производственной деятельности, в труде.** Именно в труде проявляется специфичность бытия человека, принципиальное отличие человека от животного в их отношении к материальному миру, к природе.

Маркс выделяет в деятельности человека два основных момента: **опредмечивание и распредмечивание.** Раскрывая содержание этих понятий, Маркс отмечает, что первейшим определением

труда является его предметно-чувствительный характер. Преобразование природы происходит не в силу духовности человека, а прежде всего, потому, что человек как материальное, предметное существо действует предметным образом. В ходе трудовой деятельности человек постоянно осуществляет опредмечивание, то есть переход свойств и характеристик иного процесса деятельности субъекта в объект, в покоящееся свойство предмета, в предметное воплощение.

Но человеческая деятельность не сводится к материальному, чувственно-предметному процессу. Этот процесс имеет в своей основе духовное, идеальное содержание: проект, замысел, идею. Перед Марксом стояла проблема материалистического объяснения духовного момента деятельности человека, истоков и содержания идеального образа. Такое объяснение, на его взгляд, можно дать, если раскрыть социально-исторический характер деятельности на основе концепции распредмечивания. **Распредмечивание** — это обратный переход предметности в живой процесс, в действующую способность, это процесс освоения субъектом предметных форм культуры, а посредством их — также и природы.

Человек, по Марксу, в процессе деятельности имеет дело не только с предметами природы, он обязательно использует орудия труда, систему знаний и другие продукты человеческой деятельности. Поскольку эти средства созданы предшествующими поколениями или представителями другого рода деятельности, то в самой трудовой деятельности человека заключена простейшая социальная связь. Уже в форме средств труда человек имеет дело с другим человеком. Эта связь актуализируется в процессе распредмечивания продуктов труда. Распредмечивание, по мнению Маркса, это освоение социального опыта человечества, превращение предметных форм в содержание внутреннего мира человека, в его собственные силы и способности, в момент живого труда.

Концепция общественно-исторического, предметно-практической сущности человека под гуманистическим углом зрения изменяет не только взгляд на взаимодействие человека с природой, но и на отношение человека к человеку. Богатство внутреннего мира личности ставится в прямую зависимость от богатства внутреннего мира других людей. Обмен этим богатством является главной целью межчеловеческого общения. Под влиянием такого типа общения внутренняя природа личности существенно преобразуется. Вместо однобоких, ущербных индивидов должны появляться всесторонне развитые личности. Универсально-развитый, живущий в единстве и гармонии с внешней и внутренней природой человек — таков гуманистический идеал, который рисует К. Маркс в ранний период своего творчества. Достижение же этого идеала он связывает с ликвидацией частнособственнических отношений, преодолением социального закрепления ролей человека в системе разделения труда, формированием отношений нового типа — коммунистических отношений.

5**

Так с самого начала творчества К. Маркса начала проявляться социальная ориентация его философии, которая в дальнейшем получила все более глубокое и всестороннее развитие. В результате Маркс значительно расширил сферу действия материализма. Материалистический подход был распространен на область общественных явлений. Одним из важнейших открытий, сделанных К. Марксом, Ф. Энгельсом и другими марксистами называют **материалистическое понимание истории.**

С точки зрения Маркса и Энгельса, это понимание истории заключается в том, чтобы, исходя из материального производства непосредственных средств для жизни, сначала объяснить систему производственных отношений между людьми, а затем на этой основе — и политическое устройство общества, право, мораль, религиозные и другие духовные явления. Установление зависимости сознания людей от их общественного бытия и его главного вида — материального производства — позволило Марксу переосмыслить роль духовной деятельности человека. По мнению Маркса, идеи и теории пусть даже самые радикальные и благожелательные не могут служить причинами исторических изменений реальности. Они лишь отражают объективную реальность и могут быть применены лишь тогда, когда в этой реальности создадутся благоприятные возможности. «Сознание с самого начала есть общественный продукт и остается им пока существуют люди, — писали *К. Маркс* и *Ф. Энгельс* в *«Немецкой идеологии» (Соч. Т. 3. — С. 29).* Таким образом, по Марксу и Энгельсу, сознание есть ничто иное как отражение и осознание людьми своего общественного бытия, способа производства материальных благ, деятельности и межчеловеческого общения.

На основе материалистической концепции истории Маркс и Энгельс сформировали свое **учение об идеологии.** С точки зрения Маркса и Энгельса, характерными для идеологии представления о самодетерминации, автономной форме существования сознания, в результате чего создаются ложные, предвзятые схемы самодетерминации, под которые подгоняется действительность. Идеология — это, прежде всего, «ложное сознание». Источник «ложного сознания» Маркс и Энгельс видели не в случайных заблуждениях и ошибках людей, не в сфере самого сознания, а вне ее — в социальной действительности. Идеология, по Марксу и Энгельсу, как процесс формирования «ложного сознания» протекает в том случае, когда сама действительность существует в извращенном виде. Таким образом, идеология отражает действительные противоречия исторического процесса, но в тех их проявлениях, когда господствует отчуждение, когда действительные отношения переворачиваются с ног на голову.

К. Маркс и Ф. Энгельс подчеркивали социально-классовую сущность идеологии. Идеология — это плод социального расслоения общества. Она возникла, когда возникли классы, имеющие свои специфические интересы и цели. Теоретической формой отражения

и выражения этих интересов и целей является идеология. Классовый характер обусловливает односторонний, субъективный характер идеологических конструкций. В этих конструкциях происходит сознательный отбор материала, поскольку определенные социальные установки не позволяют включить в идеологические системы противоречащие социальной установке факты, то есть такие факты, осмысление которых вело бы к выводам, противоречащим социальным интересам. При этом идеология стремится свой однообразный образ действительности выдать за целое, за наиболее полную картину действительности.

Концепция общественно-исторической, предметно-практической деятельности человека и материалистическое понимание истории позволили К. Марксу и Ф. Энгельсу коренным образом преобразовать материализм. Главным фундаментным принципом их философской системы становится **принцип практики.** С позиций этого принципа Маркс и Энгельс анализируют и оценивают всю предшествующую философию, дают позитивное решение многих проблем, поставленных немецкой классической философией. «Вся общественная жизнь является по существу практической. Все мистерии, которые уводят теорию в мистицизм, находят свое рациональное разрешение в человеческой практике и в понимании этой практики», — писал Маркс в знаменитых «Тезисах о Фейербахе» *(Соч. Т. 42. — С. 263).* Практика исходна и первична по отношению ко всему духовному миру, из нее можно объяснить все самые сложные социальные процессы и духовные явления.

Понятие «практика» в марксистском представлении, прежде всего противостоит широко используемому понятию «опыт». В понятии «опыт», по мнению основоположников диалектического материализма, заложена пассивная позиция человека. Мир воздействует на человека — человек отражает этот мир. Опыт истолковывается как совокупность взаимосвязи человека с внешним миром, это нечеткое двусмысленное понятие. Маркс и Энгельс стремились подчеркнуть активную, деятельную, преобразовательную позицию человека в этом мире. Понятие «труд», «производство» в какой-то мере достигали этой цели, но не могли служить в качестве основополагающего философского принципа. Понятие «практика» выражает бесконечно многообразные формы взаимодействия людей с природой и друг с другом в процессе материального и духовного производства. **Практика — это совокупная деятельность человечества по преобразованию природы, формирования социальных отношений, взаимосвязи и взаимодействия всех людей.** Таким образом, практика это процесс труда в единстве социально-исторических условий его функционирование. Практика всегда носит общественный характер. Она невозможна вне связей и общения между людьми. Практика исторична. Она стоит в непрерывном преобразовании людьми условий, обстоятельств и самих себя. В практической деятельности человек выступает и как универсально-все-

общая сила природы и как олицетворение всеобщности культурно-исторического процесса. Бытие людей, практика выступают в марксистской философии как всемирно-историческое явление.

Практика — это объективное основание целостности человеческого отношения к миру, в котором взаимодействуют различные аспекты: материальный и духовный, природный и исторический, моральный и эстетический. Это единство проявляется в производительной, преобразовательной, общественно-преобразовательной и в теоретико-познавательной деятельности. Социальные аспекты практики в производстве и общественных отношениях рассматриваются Марксом и Энгельсом в политэкономии и социологии. Философский же аспект практического отношения к миру раскрывается преимущественно в гносеологии.

В теории познания принцип практики получает конкретное и более узкое толкование. Здесь практика выступает как материально-чувственная деятельность по преобразованию предметов природы и общественных отношений. В этом смысле понятие практики противостоит понятию теории как духовкой, научно-теоретической деятельности. Но это совсем не исключает их тесного взаимодействия. С точки зрения философии марксизма, практика является основной и движущей силой познания, всей научно-теоретической деятельности. Главным стимулом для развития знания служат практические потребности людей. Они оказывают решающее влияние и на выбор предмета исследования, и на направление, и на темпы развития знания, и на характер их использования. Например, появление геометрии объясняется потребностями измерения земли в Древнем Египте при проведении ирригационных работ. Появление астрономии объясняется потребностями в мореплавании и т. д.

Практика является так же сферой приложения знания. Познание мира, в конечном счете, служит целям его преобразования. Но практика — это не только стимул для развития познания и средство его применения, но также и первоначальная форма его получения. На ранних этапах люди узнали о тех или иных свойствах предметов в процессе производственной трудовой деятельности. Например, представление о пластичности металлов появилось тогда, когда люди воздействовали металлическими предметами друг на друга. Позднее формой получения нового знания стала такая форма практического взаимодействия как эксперимент. Эксперимент — это такая форма материального взаимодействия вещей, при котором они искусственно ставятся человеком в определенные взаимоотношения, и на основе этих взаимоотношений выявляются те или иные их свойства.

Целью познавательных усилий является достижение истины. Истина определяется в марксистской философии как соответствие мысли, наших знаний о мире самому миру, объективной действительности. Таким образом, чтобы отличить истину от заблуждения, необходимо выяснить, насколько наше знание соответствует объективной действительности.

Маркс и Энгельс учили, что любая истина объективна. Но, что значит объективность, истина? Ведь термин «объективность» означает независимость от сознания субъекта. А таким свойством обладают лишь вещи, предметы, процессы. Истинными или ложными могут быть только знания о вещах, а не сами вещи. Объективность истины, с точки зрения философии марксизма, означает, что содержание знания совпадает с объективной действительностью и в этом смысле не зависит от сознания субъекта, «ни от человека, ни от человечества». Но в то же время истина субъективна по форме выражения. Ее оформление, то есть способ объективизации во внешнем мире, в сфере науки, зависит от особенностей тех людей, которые формируют данную теорию. Таким образом, значение объективной истины имеют все достоверные знания людей, все положения науки, в которых отражается объективная действительность.

Однако закономерно возникает вопрос: может ли объективная истина быть выражена в человеческих знаниях сразу, целиком, полностью? Или, иначе говоря, может ли бесконечный мир быть замкнут в конечные формы знания? Этот вопрос может быть очень прост. Абсолютная истина недостигаема, поскольку мир бесконечен и неисчерпаем. Если под абсолютной истиной понимать полное и исчерпывающее знание о мире в целом, которым человек может располагать в какой-то конечный момент времени, то бесспорно такая абсолютная истина недостижима. Она существует в гегелевской системе под именем «Абсолютного духа».

Но из утверждения о недостижимости абсолютной истины может следовать вывод о невозможности для человечества получения полного и достоверного знания о мире. Следовательно, в каких-то пределах познание мира невозможно. В этих пределах разум наталкивается на непреодолимые препятствия и вступает в противоречия (вспомните антиномии разума Канта). Марксистская философия стремится преодолеть эти агностические установки. Ф. Энгельс в работе «Диалектика природы» утверждал, что никакой противоположности между явлением и вещью в себе не существует, а существует противоречие между тем, что мы знаем и чего мы не знаем. В теории познания, как и во всех областях науки, следует рассуждать диалектически, то есть не предполагать готовым и неизменным наше знание, а рассматривать конкретно, как из незнания является знание, каким образом неистинное, неполное знание становится более полным и более точным.

Эта проблема в марксистской философии решается на основе диалектики абсолютной и относительной истины. В этом случае термин «абсолютная истина» употребляется в значении, близком к знанию термина «объективная истина». Поскольку в каждой научной теории имеется момент объективного содержания, совпадения мыслей с действительностью, постольку в нем имеется момент абсолютной истины. Но сами теории или другие формы знания носят относительный характер. Они формируют истину в каких-то

исторически конкретных, преходящих формулах, высказываниях, теориях. Развитие познания, с этой точки зрения, можно представить как длительный, непрекращающийся процесс движения относительных истин, который приводит к накоплению и обогащению человеческого знания. Абсолютная истина предстает в таком случае как бесконечная сумма относительных истин, которые формулируют человечество на протяжении всей истории своего развития. Этот процесс никогда не может завершиться.

Следующий вопрос теории познания состоит в следующем: а как же мы можем узнать, что в нашем знании, в теориях содержится момент совпадения с объективной действительностью или, выражаясь языком Канта, что дает нам возможность сопоставить явления и вещи сами по себе? Марксистская философия отвечает на этот вопрос однозначно — практика! Именно она является критерием истины. Только те результаты познания, которые прошли проверку практикой, могут претендовать на знаки объективной истины. Практика является критерием истины потому, что она — как материально-чувственная деятельность людей имеет качество непосредственной действительности. Она соединяет и соотносит объект и действие, производимое в соответствие с мыслью о нем. Именно в таком действии и проявляется истинность мысли.

Практическая проверка истинности знаний, теорий может носить многообразные формы в соответствии с особенностями тех сфер знания, которые требуют данной проверки. Такой формой может быть непосредственная реализация замысла в природной и социальной реальности. В науке формой практической проверки является эксперимент. Для сложных, абстрактных областей познания объективной формой проверки может служить построение модели, моделирование.

Итак, введение принципа практики в познавательный процесс позволило Марксу и Энгельсу решить вопрос о тождестве мышления и бытия, соединить теоретический и практический разум, построить «мост» между явлениями и вещью в себе и, таким образом, в определенной форме разрешить основные проблемы немецкой классической философии.

тема 10

Русская религиозная философия XIX — XX вв.

1/ Формирование русской религиозной философии: славянофильское учение о мессианской роли русского народа и соборности

2/ Философия всеединства В. С. Соловьева: онтология и гносеология

3/ Проблемы веры и разума в православном религиозном антиинтеллектуализме (Л. Шестов, С. Булгаков, П. Флоренский, С. Франк)

Философская мысль в России начинает зарождаться в XI в. под влиянием процесса христианизации. В это время Киевский митрополит *Илларион* создает знаменитое *«Слово о законе и благодати»*, в котором развивает богословско-историческую концепцию, обосновывающую включенность «русской земли» в общемировой процесс торжества божественного света. Дальнейшее развитие русской философской мысли проходило в русле развития нравственно-практических наставлений и обоснования особого предназначения православия Руси для развития мировой цивилизации. Наиболее характерным в этом смысле является созданное во времена правления Василия III учение игумена Елиазаровского монастыря *Филофея* о *«Москве как третьем Риме»*.

Оригинальные поиски русской философской мысли продолжались на протяжении XVI—XVIII вв. Эти поиски проходили в атмосфере противоборства двух тенденций. Первая акцентировала внимание на самобытности русской мысли и связывала эту самобытность с неповторимым своеобразием русской духовной жизни. Вторая же тенденция выражала стремление вписать Россию в процесс развития европейской культуры. Представители этой тенденции считали, что поскольку Россия встала на путь развития позже других стран Европы, то она должна учиться у Запада и пройти тот же исторический путь.

Наиболее четкое теоретическое и общественно-политическое оформление эти две тенденции получили в 40—60-х годах XIX в. Первую тенденцию представляли **славянофилы,** а вторую — **западники.** Идеологию западников поддерживали такие авторитетные мыслители и общественные деятели как В. Г. Белинский, Н. Г. Чернышевский, А. И. Герцен. Все они были крупными литераторами, критиками, писали философские произведения. И если бы мы имели достаточное время, то было бы неплохо познакомиться с их философскими трудами. Но мы не имеем возможности это оригинальной философской мыслью России. Работы же «западников», в большей

мере, воспроизводят уже известные нам идеи крупных западноевропейских философов: Белинский — Гегеля, Чернышевский — Фейербаха, Герцен — французских материалистов и т. д.

1
Формирование русской религиозной философии: славянофильское учение о мессианской роли русского народа и соборности

Оригинальным русским философско-идеологическим течением является **славянофильство** А. С. Хомяков (1804—1860), Ю. Ф. Самарин (1819—1876). Славянофилы опирались на «самобытников», на **православно-русское направление** в общественной мысли России. В основе их философского учения лежала идея о мессианской роли русского народа, о его религиозной и культурной самобытности и даже исключительности. Исходный тезис учения славянофилов состоит в утверждении решающей роли православия для развития всей мировой цивилизации. По мнению А. С. Хомякова, именно православие сформировало «то исконно русские начала, тот «русский дух», который создал русскую землю в ее бесконечном объеме».

Какие же качества православия дают ему преимущество перед другими религиями? Для ответа на этот вопрос А. С. Хомяков проводит исследования, в которых оценивает роль различных религий в мировой истории. Он делит все религии на две основные группы: кушитскую и иранскую. Коренное различие между этими двумя группами религий, по его мышлению, определяется не количеством богов или особенностями культовых обрядов, а соотношением в них свободы и необходимости. **Кушитство** строится на началах необходимости, обрекая его последователей на бездумное подчинение, превращает людей в исполнителей чуждой им воли. Напротив, **иранство** — это религия свободы, она обращается к внутреннему миру человека, требует от него сознательного выбора между добром и злом.

Наиболее полно сущность иранства выразило, по мнению А. С. Хомякова, христианство. Но христианство раскололось на три крупных направления: католицизм, православие и протестантизм. После раскола христианства «начало свободы» уже не принадлежит всей церкви. В различных направлениях христианства сочетание свободы и необходимости представлено по-разному. Католицизм обвиняется славянофилами в отсутствии церковной свободы, поскольку там существует догмат о непогрешимости папы римского. Протестантизм же впадает в другую крайность — в абсолютизацию человеческой свободы, индивидуального начала, которое разрушает церковность. Только православие, считает А. С. Хомяков, гармонически сочетает свободу и необходимость, индивидуальную религиозность с церковной организацией.

Решение проблемы сочетания свободы и необходимости, индивидуального и церковного начала служит у славянофилов важным методологическим принципом для разработки ключевого понятия их религиозно-философских воззрений — **понятия соборности.**

Определяющим признаком соборности служит принцип «единство во множественности». Понятие «соборный» раскрывает не только внешнее, видимое соединение людей в каком-либо месте, но и постоянную возможность такого соединения на основе духовной общности. Соборность проявляется на основе духовной общности. Соборность проявляется во всех сферах жизнедеятельности человека: в церкви, в семье, в обществе, в отношениях между государствами и т. д. Она есть следствие, итог взаимодействия свободного человеческого начала («свободы воли человека») и божественного начала («благодати»). Соборность основывается на «безусловных», не зависящих от внешних форм выражения истинах, обеспечивающих существование церкви на протяжении всей истории ее развития. Эти истины — не плод рациональных познавательных усилий человека, а плод духовных исканий людей.

Стержнем всего соборного сознания является Никео-царьградский символ веры, лежащий в основе вероучения Русской православной церкви (12 догматов и 7 таинств). Никео-царьградский символ веры был принят на первых семи Вселенских соборах и, следовательно, считают славянофилы, выработан соборным сознанием и является внешним выражением этого сознания, его «свидетельством». Славянофилы подчеркивают, что соборность может быть понята и усвоена только тем, кто живет в православной «церковной ограде», то есть членами православных общин, а для «чуждых и непризнанных» она недоступна. Главным же признаком жизни в церкви они считают участие в церковных обрядах, культовых действиях. В православном культе, по их мнению, воспитываются наиболее важные «чувства сердца». Культ не может быть заменен теоретическим, умозрительным изучением веры. Православное богослужение, утверждают славянофилы, на практике обеспечивает реализацию принципа «единства во множественности». Приобщаясь к Богу через таинства крещения, причащения, миропомазания, исповеди и брака, верующий осознает, что только в церкви он может в полной мере вступить в общение с Богом и получить «спасение». Отсюда вытекает стремление к «живому общению» с другими членами православной общины, тяга к единству с ними. Вместе с тем, каждый член церкви, находясь в ее «ограде», может по своему переживать и чувствовать религиозные действия, в силу чего имеет место и «множественность».

Одной из важных тем размышлений славянофилов была тема гармоничного сочетания соборных истин и рассудочных положений, религиозной жизни и светской философии. Славянофилы подвергли резкой критике распространенный в русском православии тезис о существовании непримиримого противоречия между религией и философией. Они признавали важную роль в жизни людей рассудочного начала, философских исканий и призывали к созданию самобытной русской философии как об-

щего основания всех наук и духовного опыта русского народа, ратовали за соединение соборных истин с современным просвещением. Однако, по их мнению, философские размышления полезны лишь постольку, поскольку не стремятся господствовать над религиозной жизнью. В тех же случаях, когда происходит выдвижение философии на первый план, соборное сознание подменяется рассудочным: философия призвана служить углублению соборного начала.

Исходя из тезиса о решающей роли соборного начала, славянофилы рассматривали и деятельность народа, и великих личностей. Славянофилы, как бы отстраняясь от исторических реалий, рассматривают народ как некий постоянный набор идеальных качеств, выделяя в нем некую неизменную «духовную сущность», субстанцией которой выступает **православие и общинность.** Предназначение великих личностей — быть представителями этого народного духа. Их величие, прежде всего, зависит от того, насколько они сумели выразить чаяния и стремления народа. Такое понимание роли личности приводит славянофилов к своеобразной оценке самодержавия. Они считали, что **монархия** — лучшая форма правления для России. В то же время, по их мнению, царь получил свою **власть** не от Бога, а **от народа** путем избрания его на царство (Михаил Романов). Поэтому для того, чтобы оправдать свое предназначение, самодержец должен действовать в интересах всей земли русской.

Славянофилы отстаивают тезис о принципиальном отличии развития России от всей западной цивилизации. И здесь на передний план выходит религиозное начало. Западные народы, извратив символ веры, тем самым предали забвению соборное начало. А это, в свою очередь, породило недостатки европейской культуры и прежде всего, распад общества на эгоистических индивидов, преследующих свои меркантильные интересы. **Россия** же, **опираясь на православную духовную основу**, идет своим особым путем, который должен привести ее **к мировому лидерству.** Это высокое предназначение России необходимо осознавать ее гражданам, ибо «право, данное историей народу, есть обязанность, налагаемая на каждого из его членов». Обращаясь к отечественной истории, славянофилы пытались доказать «всесторонность и полноту начал», на которых строилось русское общество. Западные государства, по их мнению, являются искусственными созданиями. Напротив, Россия сформировалась органически, она «не построена», а «выросла».

Это естественное органическое развитие России объясняется славянофилами, тем, что православие породило специфическую социальную организацию — **сельскую общину, «мир».** Общинное устройство русской жизни, по мнению славянофилов, является вторым, наиболее важным, признаком русского народа, определяющего его особый путь в историческом развитии. С точки зрения славянофилов, сельская община сочетает в себе два начала: хозяйственное и нравственное. В хозяйственной области община или

«мир» выступает главным организатором сельскохозяйственного труда, решает вопросы вознаграждения за работу, заключает сделки с помещиками, несет ответственность за исполнение государственных повинностей и т. д.

В описании сельскохозяйственной общины славянофилами явственно проступает ее идеализация, приукрашивание. Экономическая деятельность общины представляется как гармоническое сочетание личностных и общественных интересов, а все члены общины выступают по отношению друг к другу как «товарищи и пайщики». Вместе с тем, они все же признавали, что в современном их устройстве общины имеются негативные моменты, порожденные наличием крепостного права. Славянофилы осуждали крепостное право и выступали за его отмену.

Однако главное достоинство сельской общины славянофилы видели в тех духовно-нравственных принципах, которые она воспитывает у своих членов: готовность постоять за общие интересы, честность, патриотизм и т. д. По их мнению, возникновение этих качеств у членов общины происходит несознательно, а инстинктивно, путем следования древним религиозным обычаям и традициям.

Основываясь на принципиальной установке, что община является лучшей формой социальной организации жизни, славянофилы требовали сделать общинный принцип всеобъемлющим, то есть перенести его в сферу городской жизни, в промышленность. Общинное устройство должно быть также положено в основу государственной и способно, по их словам, заменить собой «мерзость административности в России».

Славянофилы верили, что, по мере распространения «общинного принципа», в российском обществе будет все более укрепляться «дух соборности». Ведущим принципом социальных отношений станет «самоотречение каждого в пользу всех». Благодаря этому, в единый поток сольются религиозные и социальные устремления людей. В результате, будет выполнена задача нашей внутренней истории, определяемая ими как «просветление народного общинного начала началом общинным, церковным».

2
Философия всеединства В. С. Соловьева: онтология и гносеология

В. С. Соловьев (1853—1900) — крупнейший русский философ, заложивший основы русской религиозной философии. В. С. Соловьев попытался создать целостную мировоззренческую систему, которая связала бы воедино запросы религиозной и социальной жизни человека. Основой такого мировоззрения, по замыслам Соловьева, должно стать христианство. Религиозные мыслители и до, и после Соловьева не раз высказывали эту идею, но они, как правило, говоря о христианстве, как основе мировоззрения, подразумевали

какую-то одну христианскую конфессию: православие, католицизм или протестантизм. Особенность подхода Соловьева заключается в том, что он ратовал за объединение всех христианских конфессий. Поэтому его учение носит межконфессиональный, экуменический характер. Другой важной особенностью философии В. С. Соловьева является то, что он попытался включить в христианское мировоззрение новейшее достижение естествознания, истории и философии, создать синтез религии и науки.

Центральная идея философии Соловьева — **идея всеединства.** При разработке этой идеи Соловьев отталкивается от славянофильской идеи соборности, но придает этой идее онтологическую окраску, всеохватывающее, космическое значение. По его учению, сущее есть единое, всеобъемлющее. Низший и высший уровни бытия взаимосвязаны, так как низшее обнаруживает свое тяготение к высшему, а каждое высшее «вбирает в себя» низшее. Онтологической основой всеединства выступает у Соловьева божественная Троица в ее связи со всеми божественными творениями и, главное, с человеком. Основной принцип всеединства — «Все едино в Боге». Всеединство — это, прежде всего, единство творца и творения. Бог у Соловьева лишен антропоморфных черт. Философ характеризует Бога как «космический разум», «существо сверхличное», «особую организующую силу, действующую в мире».

Окружающий нас мир, по мнению В. С. Соловьева, не может рассматриваться как совершенное создание, непосредственно исходящее из творческой воли одного божественного художника. Для правильного понимания Бога мало еще признавать абсолютное существо. Необходимо принять его внутреннюю противоречивость. «Абсолютное, чтобы быть всем, требует многого». Поэтому Соловьев, следуя неоплатонической традиции, вводит в свою систему понятие «идеи» и «мировой души». «Божественный ум», «органическая сила», по умению Соловьева, распадается на множество элементарных сущностей или вечных и неизменных причин, которые лежат в основании всякого предмета или явления. Эти элементарные сущности он называет атомами, которые своими движениями и колебаниями образуют реальный мир. Сами атомы Соловьев трактует как особые эманации Божества, «живые элементарные существа» или **идеи.** Каждая идея обладает определенной силой, что превращает ее в деятельное существо.

Соловьев был сторонником диалектического подхода к действительности. По его мнению, действительность нельзя рассматривать в застывших формах. Самый общий признак всего живущего состоит в последовательности изменений. Для того, чтобы обосновать непрерывную динамику бытия, он, наряду с активными сущностями, идеями, вводит такое активное начало как мировая душа. И непосредственным субъектом всех изменений в мире выступает у Соловьева именно **мировая душа.** Основным признаком ее является особая энергия, которая одухотворяет все существующее.

Однако мировая душа, по учению Соловьева, действует не самостоятельно. Деятельность ее нуждается в божественном импульсе. Этот импульс проявляется в том, что Бог дает мировой душе идею всеединства как определяющую форму всей ее деятельности.

Эта вечная божественная идея в системе Соловьева получила название **Софии-мудрости.** София — ключевое понятие системы Соловьева. Поэтому его учение носит также название софиологии. Понятие Софии заимствовано Соловьевым из неоплатонизма. Но он своеобразно интерпретирует это понятие. Понятие Софии вводится Соловьевым для того, чтобы заявить, что мир — это не только творение Бога, безусловно, ему инородное. Основой и существом мира является «душа мира» — София, которую следует рассматривать как связующее звено между творцом и творением, придающее общность Богу, миру и человечеству.

Механизм сближения Бога, мира и человечества раскрывается в философском учении Соловьева через концепцию **богочеловечества.** Реальным и совершенным воплощением богочеловечества, по Соловьеву, выступает Иисус Христос, являющийся, согласно христианскому догмату, и полным Богом, и полным человеком. Его образ служит не только идеалом, к которому должен стремиться каждый индивид, но и высшей целью развития всего исторического процесса.

На этой цели базируется соловьевская **историософия.** Целью и смыслом всего исторического процесса является одухотворение человечества, соединение человека с Богом, воплощение богочеловечества. Недостаточно, считает Соловьев, чтобы совпадение божественного с человеческим произошло только в лице Иисуса Христа, т. е. через посредство «божественного слова». Необходимо, чтобы соединение состоялось реально-практически и, притом, не в отдельных людях (в «святых»), а в масштабах всего человечества. Первичным условием на пути к богочеловечеству является христианское обращение, то есть принятие вероучения христианства. Природный человек, то есть человек, не просветленный божественной истиной, противостоит людям как чуждая и враждебная сила. Христос открыл человеку всеобщие моральные ценности, создал условия для его нравственного совершенствования. Приобщаясь к учению Христа, человек идет по пути своего одухотворения. Этот процесс занимает весь исторический период жизни человечества. Человечество придет к торжеству мира и справедливости, правды и добродетели, когда его объединяющим началом станет воплощенный в человеке Бог, переместившийся из центра вечности в центр исторического процесса. Современное общественное устройство предполагает, с точки зрения Соловьева, единство «вселенской церкви» и монархического господства, слияние которых должно привести к образованию «свободной теократии».

В гносеологическом аспекте принцип всеединства реализуется через концепцию **цельного знания,** представляющего собой неразрывную взаимосвязь трех разновидностей этого знания:

эмпирического (научного), рационального (философского и мистического (созерцательно-религиозного). В качестве предпосылки, основополагающего принципа цельное знание предполагает **веру в существование абсолютного начала — Бога.** Цельное знание, по Соловьеву, не может быть получено только эмпирическими и рациональными средствами. Эмпирическое знание способно раскрыть лишь внешнюю сторону явлений, а рациональное — особенности самого мышления. Однако истина или сущее не даны человеку ни в опыте, ни в мышлении. Истина постигается через непосредственное созерцание, интуицию. Таким образом, В. С. Соловьев в своей концепции цельного знания попытался совместить принцип автономии разума, на котором основывается рационализм с принципом богооткровенности христианского вероучения, являющимся основой богословия.

С точки зрения Соловьева, отвлеченное знание — необходимый момент как в жизни каждого конкретного индивида, так и в жизни всего человечества. Без него невозможно достичь логически связанной мысли. Однако, считает Соловьев, односторонняя абсолютизация этого момента, превращение его в самостоятельный и самоподавляющий принцип заводит философию в тупик. Выход из этого тупика находится, по его мнению, в осмыслении познания на основе идеи как формы существования цельной мысли. Идею нельзя рассматривать как продукт мышления. Мышление не способно проникнуть в идею. Идеи доступны лишь интеллектуальному созерцанию или интеллектуальной интуиции. «Если явления, — пишет Соловьев, — сами по себе не представляют нам универсальных истин, или идей, то эти последние, хотя материально связанные с явлениями, должны формально от них различаться, иметь свое собственное, независимое от явлений бытие и, следовательно, для познания их необходима особенная форма мыслительной деятельности, которую мы вместе со многими прежними философами называем умственным созерцанием или интуицией и которая составляет настоящую первичную форму цельного знания. *(Соловъев В. С. Собр. соч. Т. 1. — СПб., 1901—1910. — С. 290)*. Однако отвлеченное мышление, и даже интеллектуальная интуиция, с точки зрения православного философа, не дают знания всего богатства реальности. Для проникновения в сокровенные глубины бытия необходима особая познавательная способность, обеспечивающая прорыв в сферу потустороннего, запретного, трансцендентного. Эта способность есть состояние одержимости, определяемое возможностями трансцендентного существа. Соловьев называет это состояние экстазом, эросом, вдохновением.

Утверждение Соловьева об истинном знании как синтезе эмпирического, рационального и мистического познания является основанием для вывода о необходимости единства науки, философии и религии. Подобное единство, которое он называет «свободной теософией» позволяет рассматривать мир как завершенную систему, обусловленную всеединством или Богом.

3
Проблемы веры и разума в православном религиозном антиинтеллектуализме (Л. Шестов, С. Булгаков, П. Флоренский, С. Франк)

В. С. Соловьев выражал в русской религиозной философии интеллектуалистскую тенденцию. Он стремился поставить разум на службу вере, дать возможность религии опереться на рациональное начало человеческого сознания, привлечь к обоснованию религиозного мировоззрения достижения науки и аппарат философии. Интеллектуализму В. С. Соловьева в русской религиозной философии противостояла **антиинтеллектуалистская тенденция.**

Антиинтеллектуалисты намерены культивировать такую религиозность, в которой чувства преобладали бы над рассудочным началом. Они стремятся замкнуть религиозную жизнь в рамки эмоциональной сферы, сделать ее недоступной критике с позиций логического мышления. В современной русской религиозной философии мнение антиинтеллектуализма наиболее последовательно выражал Л. Шестов (1866—1938). Определяющим моментом его учения является тезис о коренной противоположности и, даже, **несовместимости веры и разума.** Вера, с его точки зрения, — это особая, наиболее полная, высшая плоскость бытия человека, коренной поворот к новой жизни, в которой не действуют законы человеческого общежития, авторитет, разумные доводы. Вера есть готовность вырваться из круга всех тех идей, в которых живет человек. Истинно верующим является только тот человек, кто почувствовал, что все ограничительные законы, или устои, все опоры, на которых держался человек, разбиты, раздроблены, уничтожены, исчезли, что все светочи погасли, все указания исчезли. «Вне наших общих принципов, помимо нашего осознающего разума, протекают наиболее замечательные и значительные события нашего существования. Можно сильнее сказать — при всякой попытке нашего разума проверить своими критериями действительность таких переживаний наши сами переживания мгновенно превращаются в ничто, словно бы их никогда не было. Здесь нельзя проверить, нельзя фиксировать... От всякой попытки прикоснуться щупальцами разума к вере — вера гибнет. Она может жить лишь в атмосфере безумия. Она не делится своей властью ни с кем. И вопрос становится именно так: либо разум, либо вера», — пишет в своей знаменитой книге Л. Шестов «Только верою» *(Шестов Л. Sola fidei — Только верою. — С. 259, 270).*

В своих богословских изысканиях Л. Шестов, по сути дела, переходит на позиции ортодоксального протестантизма. Вера, по его мнению, дается не тому, кто ее искал, не тому, кто ее добивался, а тому, кого Бог избрал, прежде чем он хоть чем-то проявил себя. Тот, кто рассчитывает на свою мудрость, на свою справедливость, на свои силы, тот никогда не спасется. Тот, кто рассчитывает на свои заслуги, на свои дела, тот этим самым заявляет о своем неверии. Стремясь убедить человека отказаться от рациональных основ

религиозной веры, Л. Шестов договаривается до того, что малейшие усилия человека, его опору на свои собственные силы называет богоотступничеством. Чем больше хлопочет человек, чем больше напрягается, чтобы отличиться, не в пример другим, своими делами, своим подвигом проложить себе путь в царство небесное, тем больше он уходит от Бога, утверждает Шестов. Следуя этой логике, русский религиозный мыслитель замахивается даже на один из самых сильнейших элементов в христианской системе религиозной жизни — культ святых. Святые для него — это люди, которых обуяла гордыня, т. е. уверенность в себе, уверенность в том, что они знают, куда идти и как идти, что рассчитывают на свой разум и свое искусство вырваться из тех тесных пределов, в которые заключено смертное существо — человек. «Святые надеются строгим воздержанием и самобичеванием, и иными подвигами заслужить спасение. У них нет веры в Бога, у них вера в свои силы» *(Шестов Л. Sola fidei — Только верою. — С. 169).* Но если человек не может своими усилиями достичь спасения, заключает Л. Шестов, то у него остается единственное средство — уповать на милость Бога. И когда человек окончательно отчается в себе, когда у него опускаются руки, когда он ничего не видит перед собой, кроме тьмы и ужаса, тогда ему приходит на помощь Бог. «Верить — значит покинуть надежды на свои силы, свой разум, свое искусство, броситься с закрытыми глазами туда, где, по нашему разумению, быть ничего не может, ибо там весь порядок, весь строй не имеет ничего общего и с тем порядком, который мы привыкли ценить в своей жизни как высшее благо» *(Шестов Л. Sola fidei — Только верою. — С. 238).*

Антиинтеллектуалистские установки нацелены на то, чтобы ликвидировать такого неудобного посредника, каким является для религии человеческий разум и связанные с ним рациональные основания принятия религиозных убеждений: последовательную аргументацию, логическую непротиворечивость и т. д. Поэтому одна из ведущих тем в работах религиозных антиинтеллектуализмов — это тема ограниченности, ущербности разума, его неспособности отразить многообразие бытия, сокровенную часть человеческой жизни. Дискурсивное мышление, утверждает Л. Шестов, существует только для того, чтобы человек имел иллюзию совершенного знания. На самом же деле отвлеченные понятия разума не только не дают знания о действительности, но, наоборот, от действительности уводят. Действительность иррациональна, абсолютуо непознаваема. И метод, и логика, и разум, по его мнению, все это — средства, скрывающие от нас действительность. Чтобы познать истину, нужна способность избавиться от метода, от всякого контроля, налагаемого на нас логикой, нужен порыв, восхищение. Та истина, которая постигается через причастность к божественному, никаким образом, по самому своему существу, не может поддаться логической обработке, т. е. принять форму общеобязательных, исключающих себя, противоположных суждений. Проще говоря, — **мистическая интуиция.**

С мнением Л. Шестова о коренной ущербности рационального познания и существовании особой, внелогической способности постижения человеческого бытия солидаризируется видный православный философ С. Н. Булгаков (1871—1944). Логическое мышление, по его словам, соответствует лишь теперешнему, греховному человеку, оно есть болезнь, порождение несовершенства. Безгрешному человеку свойственно металогическое мышление, своего рода ясновидение, и поэтому высшая религиозная задача для человечества — подуяться над умом, стать выше ума. Этим двум противоположным типам освоения реальности соответствует, с точки зрения антиинтеллектуалистов, и две противоположные теоретические формы выражения — рационализм и христианская философия. «Рационализм, т. е. философия понятия и рассудка, философия вещей и безжизненной неподвижности, — по характеристике православного богослова П. Флоренского (1882—1943), — всецело связан с законом тождества — это философия плотская. Напротив, христианская философия, т. е. философия идеи и разума, философия личности и творческого подвига, опирается, следовательно, на возможность преодоления закона тождества — это философия духовности» *(Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. — М., 1914. — С. 80).*

Такая оценка двух типов постижения бытия и предопределила основное направление критики рационализма. Преимущественным объектом атак антиинтеллектуалистов стал закон тождества, на который опирается рациональное мышление человека, вся классическая логика. Антиинтеллектуалисты утверждают, что закон тождества не только бесполезен для проникновения в тайны бытия, но и является на этом пути непреодолимым препятствием. Под углом зрения закона тождества, все бытие, желая утверждать себя, на деле только уничтожает себя, превращаясь в совокупность таких элементов, из которых каждый есть центр отрицаний, и притом, только отрицаний. Таким образом, все бытие является согласным отрицанием, одним великим «НЕ». Закон тождества, по мнению П. Флоренского, действует не просто как разрушительная сила, убивает творческое начало в человеке, превращает личность в вещь. А потому победа над этим законом — одно из главнейших условий возрождения духовного измерения человека, становления личности.

Одна из главных претензий,выдвинутых П. Флоренским к закону тождества, заключается в том, что этот закон, по его мнению, утверждает самотождественность «Я» и, следовательно, самодостаточность «Я». А это, в свою очередь, считает православный богослов, порождает эгоизм и атеизм. Поставив в тесную, однозначную зависимость рациональное познание, основанное на законе тождества, нравственную и мировоззренческую позицию, П. Флоренский делает вывод, что отказ от эгоизма и атеизма предполагает отказ от закона тождества. Осуществить этот отказ, значит принять иную, более высокую логику отношения к действительности — «логику»

вручения своей судьбы в руки Бога. «Трояким подвигом веры, надежды и любви, — пишет он, — преодолевается конечность закона тождества. Я перестаю быть «Я», моя мысль перестает быть моей мыслью, непостижимым актом, отказываясь от самоутверждения «Я» = «Я». Как раньше греховная самосуть ставила себя на место Бога, так теперь с помощью Божией я ставлю на место себя Бога» *(Флоренский П. А. Столп и утверждеиие истины. — С. 68).* Заметную роль в обосновании методологии религиозного антиинтеллектуализма православными богословами С. Булгаковым и П. Флоренским играет **принцип антиномизма**. С помощью этого принципа они пытаются оправдать, сделать состоятельным неприемлемое, с точки зрения здравого человеческого рассудка, содержание христианского вероучения и, прежде всего, догмат о Божественной Троице. П. Флоренский объявляет этот догмат исходным принципом всей христианской философии. Именно благодаря этому догмату христианство дало новое видение мира, новый масштаб оцекки всего бытия, в том числе и норм человеческого мышления. Догмат о триединстве Бога, согласно Флоренскому, отменяет головной закон логики — закон тождества и утверждает противоречие в качестве главного принципа мышления. Бог, единый в трех лицах, по его убеждению, это воплощенное противоречие. Единосущность лиц Божественной Троицы указывает как на реальное их единство, так и на не менее реальное их различие.

Как известно, антиномии — это противоречия между двумя суждениями, умозаключениями, законами, одинаково обоснованными и логически доказываемыми. Наиболее полно принцип антиномизма разработал *И. Кант* в своей знаменитой *«Критике чистого разума».* Антиномии, с точки зрения Канта, обнаруживаются тогда, когда разум пытается выйти за пределы чувственного опыта и познать в принципе непознаваемую «вещь в себе». Православные богословы С. Булгаков и П. Флоренский приспособили кантовскую методологию для обоскования положения о неспособности человека рациональным путем постичь трансцендентное начало, конечные тайны бытия. Человек, по их мнению, осужден на постоянную ситуацию антиномизма. Антиномизм «обнаруживает недостаточно сил человеческого разума, который на известной точке принуждения останавливается, ибо переходит к обрыву и пропасти, а вместе с тем, не может не идти до этой точки» *(Булгаков С. Н. Свет невечерний. — С. 39).*

Невозможность познать природу Бога, существование божественной тайны — это один из главных принципов всего христианского иррационализма. Специфика подхода к решению этой проблемы православными богословами, с позиций антиномизма, состоит не в том, что этот принцип лишь внешне связан с утверждением для человеческого ума трансцендентной реальности. Главная же цель всех этих рассуждений доказать, что эта неспособность не просто выражение слабости и ограниченности человеческого ума, но его

принципиальной ущербности, греховности. «Эта противоборственность конечности и бесконечности в греховном разуме или рассудке, есть выражение глубочайшего противоречия коренных норм самого разума в его современном падшем состоянии». *(Булгаков С. Н. Свет невечерний. — С. 98)*. Однако православные антиинтеллектуалисты не могут остановиться на констатации этой мысли. Греховному, ограниченному логическому мышлению противопоставляется особая духовная способность видения мира. Эта способность имеет различные обозначения — **вера, любовь, религиозный опыт** и т. д.

Религиозный опыт, вера, с точки зрения антиинтеллектуалистов, — это не познание в строгом значении этого слова, а непосредственно связь человека с Богом, внутреннее чувство, возникающее из потребности в трансцендентном. Такой взгляд на веру, по их мнению, не позволяет спуститься до трактовки ее как системы идей или институциональных форм выражения, а напротив, дает возможность рассматривать как живую, постоянно обновляющуюся связь с Иисусом Христом. При помощи религиозного опыта, как единственной формы проникновения человека к конечным тайнам бытия, религиозные антиинтеллектуалисты стремятся оградить вероучение от критической мысли с позиций данных научного познания. «Религиозный опыт, — по утверждению С. Франка (1877—1950), — содержит сознание абсолютного могущества божественной святыни, несмотря на ее эмпирически ограниченную силу. Опыт о верховенстве, всемогуществе святыни является настолько непосредственным, настолько самоочевидным нашему сердцу, что — поскольку мы его вообще имеем — он не может быть поколеблен никакими «фактами», никакими истинами эмпирического порядка» *(Франк С. Свет во тьме. — С. 86)*. В конечном счете, религиозный антиинтеллектуализм приходит к откровенному мистицизму. Религиозный опыт получает истолкование как непосредственное слияние человеческой души с Богом, переход человеческих переживаний, чувств в запредельное, трансцендентное измерение.

тема 11

Человек во Вселенной. Философская, научная и религиозная картина мира

1/ Концепция бытия — фундамент философской картины мира
2/ Диалектико-материалистическая картина мироздания
3/ Религиозно-идеалистическая картина мира: эволюционный космизм П. Тейяра де Шардена

1
Концепция бытия — фундамент философской картины мира

«Вселенная» — этим емким термином обозначают весь необъятный мир, начиная от элементарных частиц и кончая метагалактиками. На философском языке слово «Вселенная» может означать бытие или Мироздание. При изложении основных этапов историко-философского процесса, конкретных исторических типов философии мы непременно выясняли взгляды тех или иных мыслителей, философских школ, течений и направлений на устройство мироздания. Однако, принимая во внимание важность этой проблемы для решения мировоззренческих вопросов, мы посчитали необходимым уделить ей особое внимание.

Исходным понятием, на базе которого строится философская картина мира, является категория **бытия.** Бытие — это самое широкое, а значит, и самое абстрактное понятие. Разберемся, какой смысл вкладывают философия в понятие бытия.

Прежде всего термин «быть» означает наличествовать, существовать. Признание факта существования многообразных вещей окружающего мира, природы и общества, самого человека является первой предпосылкой формирования картины мироздания. Из этого вытекает второй аспект проблемы бытия, который оказывает существенное влиянйе на формирование мировоззрения человека. **Бытие есть, то есть нечто существует как реальность** и с этой реальностью необходимо постоянно считаться человеку.

Третий аспект проблемы бытия связан с признанием единства мироздания. Человек в своей повседневной жизни, практической деятельности приходит к выводу о своей общности с другими людьми, существовании природы и т. д. Но в то же время для него не менее очевидны и различия, которые существуют между людьми и вещами, между природой и обществом и т. д. И, естественно, возникает вопрос о возможности всеобщего, то есть общего для всех

явлений окружающего мира. Ответ на этот вопрос также естественно связан с признанием бытия. Все многообразие вещных и духовных явлений, природы и культуры объединяет то, что они есть, наличествуют, существуют, несмотря на различие форм своего существования. И именно благодаря факту своего существования они образуют целостное единство мироздания.

На основе категории бытия в философии дается самая общая характеристика мироздания: все существующее — это и есть мир, к которому мы принадлежим. Эта характеристика в данной форме еще не содержит никаких мировоззренческих оценок. С ней могут согласиться представители различных школ, течений и направлений. Противоречия между ними возникают при конкретном осмыслении категории бытия и, прежде всего, при решении вопроса о том, имеется ли нечто конкретное, что служит объединяющим началом мироздания.

Для обозначения такой общей основы всего существующего в философии выработаны две категории: субстрата и субстанции. **Субстрат** (от лат. substratum — буквально, подстилка) — это то, из чего все сделано. Понятие «субстрат», по сути дела, тождественно понятию «материя», в том смысле, как это понятие употреблялось в платоновско-аристотелевской традиции. Более высокую степень общности отражает понятие субстанции. **«Субстанция»** (от лат. substatia — сущность, то, что лежит в основе) означает первооснову всего существующего, внутреннего единства многообразия конкретных вещей, событий, явления и процессов, посредством которых и через которые они существуют. Таким образом, если через понятие субстрат философы разъясняли, из чего состоит бытие, то понятием субстанции фиксируется всеобщее основание бытия. Как правило, философы стремятся создавать картину мироздания, исходя из какого-то одного начала (воды, огня, атомов, материи, идей, духа и т. д.). Учение, принимающее за основу всего существующего одно начало, называется **монизмом.** Монизму противостоит **дуализм,** рисующий картину мироздания, опираясь на какие-либо равноценные два начала.

В истории философии, как показано ранее, преобладает монистический подход. Наиболее ярко дуалистическая тенденция обнаруживалась лишь в философских системах Р. Декарта и И. Канта. В соответствии с решением основного мировоззренческого вопроса в истории философии существовали две основные формы монизма: идеалистический монизм в виде религиозной и светской разновидности и материалистический монизм — также в разнообразных видах. Идеалистический монизм ведет свое начало от Пифагора, Платона и Аристотеля. Числа, идеи, формы и другие идеальные начала выступают в нем в качестве субстратов мироздания. Свое наивысшее развитие идеалистический монизм получает в системе Гегеля. У Гегеля первооснова мира в виде Абсолютной идеи возведена на уровень субстанции. Идеалистический

монизм в форме объективного идеализма Гегеля довольно подробно рассмотрен при изложении соответствующего раздела немецкой классической философии. В данной лекции нам хотелось бы уделить основное внимание анализу диалектико-материалистического и религиозно-идеалистического монизма.

2
Диалектико-материалистическая картина мироздания

Диалектико-материалистическая концепция мироздания получила свое наиболее яркое и всестороннее развитие в марксистско-ленинской философии. Марксистско-ленинская философия продолжает традицию **материалистического монизма**. Это значит, что она признает в качестве основы бытия материю. В домарксовском материализме господствовал субстратный подход к понятию материи. Материя отождествлялась либо с какими-либо конкретными «первокирпичниками», из которых построено все здание мироздания (корпускулами, атомами, веществом, энергией и т. д.), либо делалась попытка отыскать некую единообразную материю, которое существует наряду с конкретными вещами. Оба эти подхода были отвергнуты диалектическим материализмом.

Первый подход был отвергнут потому, что он связывал философскую концепцию мироздания, решения основного мировоззренческого вопроса с существующей на данный исторический момент естественно-научной картиной мира. По мнению основоположников диалектического материализма, философия не должна быть связана ни с какими конкретными естественно-научными представлениями о материи. Эти представления, как и вся естественно-научная картина мира, могут постоянно меняться в связи с развитием научного познания. Для философии же важно выработать такое понимание материи, которое характеризовало бы ее любые формы, независимо от того, познаны они сейчас или будут познаны в будущем. *Ф. Энгельс* в работе *«Диалектика природы»* подчеркивал, что **материя — это философская абстракция, понятие, посредством которого обозначается многообразие природных явлений и процессов.** Недостаток второго подхода состоит в возможности оторвать материю от ее конкретных форм выражения. Критикуя эти представления, Ф. Энгельс указал, что философы и естествоиспытатели, ставя перед собой цель отыскать материю как таковую, поступали точно таким же образом, как если бы они вместо груш, вишен, яблок желали видеть плод как таковой. Материя как таковая не существует. Она существует в конкретных бесконечно многообразных видах и формах вещей, процессов, явлений, состояний и т. д. Ни один из этих многообразных видов, форм, процессов, явлений, состояний не может быть отождествлен с материей, но все их многообразие, включая из связи и взаимодействия, составляют материальную действительность.

Классическое для диалектического материализма определение материи сформулировал *В. И. Ленин.* В книге *«Материализм и эмпириокритицизм»* он писал: **«Материя есть философская категория для обозначения объективной реальности, которая дана человеку в ощущениях его, которая копируется, фотографируется, отображается нашими ощущениями, существуя независимо от них»** *(Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 18. — С. 131).* Таким образом, В. И. Ленин отделил понятие материи от всех конкретно-научных представлений о ней. Единственное свойство материи, с которым связана философия — это **свойство объективной реальности,** т. е. существование реального мира вне и независимо от сознания каждого конкретного человека и человечества в целом. А это значит, что ленинское определение материи содержит в себе материалистическое решение основного мировоззренческого вопроса о первичности материального или идеального бытия. Оно ориентирует людей на признание существования вне и независимо от сознания материального мира. А, следовательно, ученые, исследующие этот мир, должны знать, что они имеют дело не с фантомами сознания, а с объективной реальностью.

Вместе с тем, в этом определении содержится указание на производный, вторичный характер человеческого познания, а, следовательно, и сознания. Познание определяется в данном определении как отражение материи. Материя, по словам В. И. Ленина, «копируется, фотографируется, отображается ощущениями». На основе ощущений формируются восприятия, представления и понятия, которые составляют рациональную сторону сознания. Наряду с рациональной стороной под воздействием окружающего мира формируется эмоционально-волевая компонента сознания. Сознание же в целом трактуется в диалектическом материализме как особое свойство материи, присущее ей на высшей стадии развития, а именно на той стадии, когда в процессе развития материи сформировалось человечество. Таким образом категория материи **в диалектическом материализме возведена на уровень субстанции.** Все многообразие бытия диалектический материализм рассматривает как производные от материи виды и формы ее проявления.

Неотъемлемые свойства субстанции в философии называются **атрибутами.** Диалектический материализм в качестве атрибутов материи рассматривает движение, пространство и время. Диалектический материализм рассматривает **движение как способ существования материи.** В мире нет и не может быть движения без материи, как и материи без движения. Покой же рассматривается как относительно устойчивое состояние материального мира, момент (сторона) движения. Характеристика покоя всегда связана с конкретными предметами, которые фиксируются нами как находящиеся в состоянии неизменности. Это состояние может быть зарегистрировано только в определенной системе координат. Например, камень, лежащий на земле, находится в состоянии покоя по

отношению к Земле, но он находится в состоянии движения вместе с Землей. Поэтому покой относителен, ибо его проявление зависит от системы отсчета, в то время как движение абсолютно.

Движение как абсолютный способ существования материи существует в бесконечно многообразных видах и формах. Эти виды и формы являются объектом изучения конкретных естественных и гуманитарных наук. Философия же рассматривает движение как изменение вообще. Сказать, что материя находится в постоянном движении, значит признать, что материя находится в процессе непрерывного изменения. Следовательно, рассматривая движение как способ существования материи, диалектический материализм утверждает, что **источник движения** следует искать не вне материи, а **в ней самой.** Мир, Вселенная при таком подходе представляет как самоизменяющаяся, саморазвивающаяся целостность.

Другими не менее важными атрибутами материи, как отмечалось выше, диалектический материализм признает **пространство и время**. Если движение материи выступает в качестве способа, то пространство и время рассматриваются в диалектическом материализме как **формы существования материи**. В период, когда в науке и философии господствовала механистическая картина мира, пространство и время трактовались как относительно самостоятельные характеристики материального мира. Диалектический материализм рассматривает пространство и время как объективные формы существования материи. «В мире нет ничего, кроме движущейся материи и эта материя движется не иначе как в формах пространства и времени», — писал В. И. Ленин в *«Материализме и эмпириокритицизме» (С. 181)*. Понятие «Пространство» отражает порядок сосуществования материальных образований. Время — отражает изменения происходящие в материальных образованиях.

Таким образом на основе субстанционального истолкования материи диалектический материализм рассматривает все многообразие бытия во всех его проявлениях под углом зрения его **материального единства.** Бытие, Вселенная предстает в этой концепции как бесконечно развивающееся многообразие единого материального мира. Выработка конкретного представления о материальном единстве мира не является функцией философии. Это входит в компетенцию естественных и гуманитарных наук и осуществляется в рамках создания научной картины мира. Диалектический материализм, как в период своего формирования, так и в настоящее время, опирается на определенную научную картину мира. Естественно-научной предпосылкой формирования диалектического материализма, как отмечали его создатели, послужили три великих открытия:

1) закона сохранения энергии, утверждающего неуничтожимость энергии, ее перехода из одного вида в другой;

2) установление клеточного строения живых тел, когда было доказано, что клетка является элементарной структурной единицей всего живого: растений, животных, микроорганизмов;

3) теория эволюции Ч. Дарвина, обосновавшего мысль о естественном происхождении и эволюции жизни на Земле, а также положение о естественном происхождении в процессе этой эволюции человека.

Эти открытия способствовали утверждению идеи о материальном единстве мира. Эта идея вскоре получила дополнительное естественнонаучное обоснование, когда химики синтезировали мочевину, находимую ранее только в животных организмах, показали, то при всей глубине различий живого и неживого между ними нет непроходимой пропасти. Живое может возникать из неживого. Другим, не менее важным выводом из этих открытий следовало признание принципа всеобщности эволюции и развития и, следовательно, истолкования единства мира как саморазвивающейся системы.

Энгельс в *«Диалектике природы»*, обобщив достижения естественных наук, создает свою классификацию форм движения материи. Он выделяет **пять форм движения материи**: механическую, физическую, химическую, биологическую и социальную. Классификация этих форм Ф. Энгельсом производится по трем основным принципам:

1) Каждая форма движения связана с определенным материальным носителем: механическое — движение тел, физическое атомов, химическое — молекул, биологическое — белков, социальное — индивидов и социальных общностей.

2) Все формы движения материи связаны друг с другом, но отличаются по степени сложности. Более сложные формы возникают на базе менее сложных, но не являются их простой суммой, а имеют свои особенные свойства, которые придают специфику данным формам движения.

3) При определенных условиях формы движения материи переходят друг в друга.

Дальнейшее развитие естествознания заставляло вносить изменения в классификацию форм движения материи. Советские ученые-науковеды, сохраняя принципы классификации Ф. Энгельса, предпринимали попытки привести диалектико-материалистическую картину мировоззрения в соответствие с достижениями науки. Наиболее серьезную попытку предпринял директор института естествознания и техники АН СССР академик Б. М. Кедров. Ориентируясь на его идеи, мы здесь в сокращенном виде рассмотрим схему вариант классификации.

Как видно из приведенной схемы, Б. М. Кедров исключил из ряда форм движения простейшую, механическую. Ранее она понималась как перемещение тел в пространстве и описывалась законами классической механики. Теперь стало ясно, что в микромире

Виды движения	*Микро-механическое движение*	*Макро-механическое движение*
	субатомный уровень	*супратомный уровень*
физическое	поля, ядра, атомы	макротела, галактики
химическое	реакции	молекулы
биологическое	популяция, биоценоз	

действуют иные законы — квантово-механические. Кроме того, механическое движение выражает лишь количественные характеристики всех форм движения материи. Поэтому микро- и макромеханические виды движения стали лишь «фоном» других форм. Распалась физическая форма движения на субатомную и супратомную, указывающие, соответственно, на микроуровень и макроуровень физических процессов. Субатомная характеризуется электронными, внутриядерными и внутриатомными процессами. Химическая включает различные типы реакций. Биологическая предстает как иерархия процессов жизни: доклеточный уровень, клетка, многоклеточные организмы, популяции, биоценозы. Супратомная может быть построена также как иерархия материальных систем: молекулы, макротела, планеты, планетные системы, галактики, системы галактик, мегагалактика. Особый уровень организации материи представляет собой человеческое общество. В связи с развитием науки конкретные картины мироздания могут меняться. Но для диалектического материализма остается неизменным лишь признание **принципа материального единства мира.**

3
Религиозно-идеалистическая картина мира: эволюционный космизм П. Тейяра де Шардена

Диалектико-материалистической картине мира в определенной степени противостоит **религиозно-идеалистическая интерпретация мироздания.** Основные принципы этой интерпретации были изложены нами при рассмотрении христианского мировоззрения. Однако реализация этих принципов в конкретных философско-теологических системах существенно разнится. И это различие находится в определенной зависимости от личных установок того или иного мыслителя, а также от той картины мира, на которую он опирается в своих философско-теологических исследованиях.

В средневековой картине мироздания Бог рассматривается как стоящая над миром абсолютная субстанция. Так, например, в томистской философско-теологической системе Бог противопоставляется природе и человеку как бытие абсолютное бытию обусловленному, как вневременное — приходящему и изменчивому.

Между Богом и природой, Богом и человеком устанавливалось непреодолимое расстояние. И хотя в томизме существует учение «об аналогии бытий», которое призвано перекинуть «мост» между Богом и миром, Богом и человеком, все же интерпретация этой «аналогии» в томистской философии исключает полное их сближение.

Утверждение в Новое время в европейской культуре механической картины мира не приводило к существенному пересмотру взглядов религиозных мыслителей на эту проблему. Бог по-прежнему рассматривался как «творец» и «перводвигатель» видимого и невидимого мира, стоящий вне его и над ним. Изменения же, связанные с переходом от геоцентрической на гелиоцентрическую картину мира, касались лишь конкретного наполнения мировоззренческой системы. Наиболее серьезные изменения в религиозно-философском мышлении произошли в конце XIX — середине XX века, когда в европейской культуре утвердилась диалектическая картина мироздания, в которой господствующими принципами являются идея единства мира и его саморазвитие. Влияние этой новой картины мира мы можем обнаружить во всех конфессиональных направлениях филобогословской мысли. В русской православной философии и богословии они нашли свое наиболее яркое выражение в работах Н. Ф. Федорова, П. А. Флоренского, в протестантской теологии — в концепции «диполярного Бога» А. Уайтхеда и Ч. Хартшорна, в католической философско-теологической мысли в концепции «эволюционно-космического христианства» П. Тейяра де Шардена. Идеи русского космизма будут рассмотрены в заключительном разделе, посвященном решению глобальных проблем современности. Для уяснения современной религиозно-идеалистической картины мироздания, по нашему мнению, наиболее показательной является концепция **«эволюционно-космического христианства»** П. Тейяра де Шардена.

П. Тейяр де Шарден (1881—1953) — француз по происхождению, католический священник, член ордена иезуитов, закончил Оксфордский университет, где прослушал циклы естественнонаучных и теологических дисциплин, является видным ученым палеонтологом, археологом, биологом. Хорошее знание естественных наук, в особенности наук биологического цикла, оказало существенное влияние на его философско-теологическое мышление и способствовало формированию концепции «эволюционно-космического христианства».

Концепция «эволюционно-космического христианства» Тейяра де Шардена базируется на принципах религиозно-идеологического монизма, эволюционизма и универсализма. Субстанцией всего мироздания, по мнению французского мыслителя, является Бог. Бог — это средоточие, источник, центр мира, та исходная точка, от которой начинаются и к которой сходятся все реальности бытия. Каждый элемент этой реальности зарождается и пребывает в Боге. Бог настолько имманентен миру, растворен в нем, что весь мир представляет собой Божественную среду.

Преодоление традиционного для христианства раскола бытия на две субстанции — духовную и материальную, божественную и земную Тейяр осуществляет на основе признания всеобщей одушевленности материи. Согласно взглядам Тейяра, для объяснения возможности происхождения всего существующего из единой субстанции, необходимо допустить, что атомы, электроны и другие элементарные частицы должны иметь какую-то общую основу, «искру духа». Таким образом, по Тейяру, все материальные образования имеют духовную компоненту. Эту духовную компоненту он называет «радиальной энергией». По его мнению, радиальная энергия обусловливает развитие материи.

В ходе создания эволюционно-космической картины мироздания Тейяр заимствует ряд принципов диалектической методологии, и, прежде всего, главный принцип этой методологии — **принцип развития.** Принцип развития конкретизируется в системе Тейяра положениями диалектической методологии о качественном многообразии образующих мир объектов, их подвижности, изменчивости, взаимопереходах, взаимосвязи и развитии. В своей аргументации он часто обращается к естественнонаучным данным: черпает материал из астрономии, физики, геологии, биологии и других пограничных наук.

Мир, согласно концепции Тейяра де Шардена, постоянно находится в процессе изменения, развития от простого к сложному, от низшего к высшему. Он отмечает также взаимосвязь количественных и качественных изменений и считает, что появление нового качества нельзя объяснить, если не ввести в естественную историю понятия «скачка» как критической точки изменения состояний, через который последующий этап эволюции отрицает предшествующий. «Во всех областях, — писал Тейяр, — когда какая-либо величина достаточно выросла; она резко меняет свой вид, состояние или природу. Кривая меняет направление движения, плоскость переходит в точку, устойчивое рушится, жидкость кипит, яйцо делится на сегменты...» *(Тейяр де Шарден. Феномен человека. — М., 1965. — С. 80).* Тейяру присуще также понимание развития как серии «скачков», «узловой линии мер». «Критические точки состояний, ступени на наклонной линии. В общем разного рода скачки в ходе развития, по его мнению, — это единственный, но зато истинный способ представить себе «первый момент» *(Там же. — С. 180).*

Основными критическими точками процесса развития мира, космогенеза выступают у Тейяра следующие этапы: неорганическая природа («преджизнь»), органическая материя («жизнь»), духовный мир («мысль», «ноосфера») и Бог («точка Омега»). Но внутри первых двух из этих этапов также происходят количественные и качественные изменения. Так, **на этапе «преджизнь»** выделяются такие качественные состояния, как атомы, неорганические молекулы, сначала простые, а затем более сложные и крупные, переходящие в «мегамолекулы». Совокупность внешних и внутренних

условий на земной поверхности, по мнению Тейяра, породили из этих молекул живые клетки — новую форму существования материи. **Жизнь**, утверждает он, никогда не является аномалией, случайностью, исключением.

Биологическая эволюция играет большую роль в становлении Космоса. Однако не она определяет закономерности его развития. Решающее значение Тейяр придает третьему этапу эволюции, связанному со становлением и развитием человечества. Человек, согласно его учению, есть звено в биологической эволюции, связанное с предшествующими этапами. Однако он занимает совершенно исключительное место в мироздании, потому что на этом уровне возникает высшая форма в развитии мира — мысль, сознание, духовность. «Изменение биологического состояния, приведшее к пробуждению мысли, не просто соответствующая критическая точка, пройденная индивидом или даже видом. Будучи более обширным, это изменение затрагивает саму жизнь в ее органической целостности и, следовательно, оно знаменует собой трансформацию, затрагивающую состояние всей планеты» *(Тейяр де Шарден. Феномен человека. — С. 80).* До появления человека с его уникальной способностью к мышлению все в мире было разобщено, и это разобщение постоянно усиливалось. Человек же через свою деятельность постоянно осуществляет высший синтез всего существующего, создает новую сферу — **сферу духа.** Эту сферу Тейяр, по аналогии со стадиями геохимического развития земли — барисферой, литосферой, биосферой, называет **Ноосферой — мыслящим пластом Земли.**

Тейяр представляет Ноосферу в качестве продукта процесса гоминизации. **Гоминизация,** по его словам, представляет собой фантастическое зрелище коллективной рефлексии. «Каждое Эго (авт.) перерастает в некое мистическое Суперэго». В результате этого процесса образуется «мыслящий, коллективный и постоянный организм», «мыслящий пласт земли». «Земля не только покрывается миллиардами крупинок мысли, но опутывается единой мыслящей оболочкой, образующей функционально существующую обширную крупинку мысли в космическом масштабе» *(Тейяр де Шарден. Феномен человека. — С. 247).* Свое завершение Ноосфера находит в некоем синтезе центров человеческого сознания, **духовном центре универсума — «точке Омеге» — Боге.** «По своей структуре, — пишет Тейяр, — Ноосфера и вообще мир представляют собой совокупность не только замкнутую, но и имеющую центр. Пространство и время необходимо конвергентны по своей природе, следовательно, его безмерные поверхности в соответствующем направлении, должны снова сомкнуться где-то впереди в одном пункте, назовем его Омегой, который и сольет их полностью и поглотит в себя» *(Там же — С. 294).*

С раскрытием Омеги как органического центра Вселенной, ее перводвигателя и целевой причины, по замыслам Тейяра, завершается первая часть его философско-теологической системы, в которой

произошло рациональное обоснование монотеизма (единобожия). Во второй части Тейяр ставит перед собой задачу придать монотеизму христианский характер. Образ Бога — Омеги в этой части системы уступает место **образу Христа-универсального**, Христа- эволюционера. Здесь Тейяр стремится обосновать положение, что богочеловек — Иисус Христос в силу механизма Воплощения обладает универсальными и космическими атрибутами, благодаря которым он выступает как личностный центр всего Универсума, от которого начинаются и к которому сходятся все пути эволюции. Христос, по утверждению Тейяра, есть внутреннее содержание мира, укорененное в него по самое сердце наиболее маленького из атомов. Вокруг Христа происходит все естественное развитие не только Земли и человечества, но и звезд, и других планет: Сириуса, Андромеды и т. д. — всех реальностей, от которых мы зависим физически.

Христос представляется Тейяром как неисчерпаемый синтез элементов и системы, единства и множественности, духа и материи, бесконечного и личного. Таким образом, Христос предстает как органический центр гармонизации всего универсума. Он накладывает решающий отпечаток на все свойства универсума. Универсум определяется его выбором, воодушевляется его формой. В нем сходятся все линии мира, созидается целостно материя и дух. Он придает всем свою консистенцию и, следовательно, в нем находится вершина творения, завершающая и достигающая наивысшей точки в универсальных измерениях, в сверхъестественных глубинах. Вся **Вселенная** представляет собой, по Тейяру, ничто иное как **тело Иисуса Христа — Божественную среду.** Все члены этого тела находятся в определенной связи друг с другом, взаимообусловливают друг друга.

Тейяровские концепции Космо- и Христогенеза, по сути дела, означали его переход на позиции пантеизма, растворения Бога в мире. Но пантеизм осужден церковью. И Тейяр поэтому стремится отмежеваться от пантеизма. В своих главных работах *«Феномен человека», «Божественная среда»*, он неоднократно подчеркивает, что концепция эволюционного христианства по основному принципу противоречит основным установкам пантеизма. «Пантеизм лишь соблазняет нас совершенным и универсальным единством, но, по сути дела, не дает его. У него элементы мира на границе мира, на границе эволюции рассматриваются им в сотворении их Богом, и Бог вбирает их в себя. Наш Бог наоборот дает толчок к дифференциации концентрирующихся в нем творений», — пишет он в *«Божественной среде»*. Основное отличие своей системы от классических форм пантеизма Тейяр видит прежде всего в том, что пантеизм культивирует целое, в котором теряются индивидуальные различия. В его же системе осуществляется дифференцированное единство, объединение без потери индивидуальности.

Следует отметить внутреннее противоречие в установках христианского эволюционизма. Христианский эволюционизм, как отмечалось выше, стремится построить картину мира на основе

использования диалектической методологии. Однако диалектический подход требует признания ненаправленного бесконечного саморазвития субстанции. В концепции же Тейяра процесс эволюции носит замкнутый характер. Он начинается в определенной точке — точке «Альфа» и завершается в точке «Омега» — **христогенезе.** Таким образом концепция Тейяра остается в рамках основных установок христианского мировоззрения: креационизма, антропоцентризма, провиденциализма и эсхатологизма.

Подводя итог в изложении данной темы следует констатировать, что все три типа картины мироздания: философский, научный и религиозный имеют свои специфические черты, но вместе с тем, на каждом конкретном историческом этапе развития культуры увязаны друг с другом. Особенно наглядно это демонстрирует современная наука, философия и теология.

тема 12

Природа человека и смысл его существования

1/ Решение проблемы специфики человеческого бытия в «философской антропологии»

2/ Марксистская философия о соотношении биологического и социального в человеке. Проблемы человеческого начала

3/ Человек, индивид, личность. Смысл и назначение человеческого бытия

1
Решение проблемы специфики человеческого бытия в «философской антропологии»

Историко-философские концепции человека в самом общем виде можно разделить на две группы: **объективистские и субъективистские.** Объективистские — такие, где человек и окружающий его мир, смысл всякого бытия познается из самого объекта, мира, а человек понимается как существо, находящееся во всецелой или определяющей зависимости от объективных сфер, принципов и норм космоса, мировой разумности, вечных идей и сущностей, божественного провидения, природы, абсолютного духа, фаталистически понимаемой исторической необходимости. Субъективистские — такие, где бытие человека и мира познается из самого человека, из субъективного **«Я»**, через него, а человек понимается как существо, полностью или в основном автономное и свободное от объективных сфер и установлений. Субъективисты ищут основания общечеловеческого, индивидуального, а в конечном счете, и всякого другого бытия, в глубинных сферах внутренней индивидуальной жизни человека: в спонтанно-разумной деятельности, в духовно-нравственных, подсознательно-иррациональных силах, волевых импульсах и стремлениях. Претензии на преодоление крайности объективистского и субъективистского подходов, создание синтетической концепции человека в современной философии высказывают две философские школы: «философская антропология» и марксистская философия. Рассмотрим более внимательно, как разрешается в данных философских школах проблема человека.

Термин **«философская антропология»** употребляется в двух основных смыслах. Часто философской антропологией называют раздел философского знания, посвященный всестороннему рассмо-

трению проблемы человека. Вместе с тем, термин «философская антропология» закреплен и за конкретной современной философской школой, основными представителями которой были немецкие философы М. Шелер, А. Гелен, Г. Плесснер, Э. Роттакер, Г.-Э. Херстенберг и др. В данном разделе лекции речь пойдет о взглядах на природу человека, сформулированную представителями этой философской школы.

Представители «философской антропологии» выдвинули программу философского познания человека во всей полноте его бытия. Они предложили соединить онтологическое, естественнонаучное и гуманитарное изучение различных сфер человеческого бытия с целостным философским постижением. Реализация этой программы должна быть осуществлена на базе специально созданной науки — философской антропологии. И поскольку они объявили себя создателями этой науки, постольку представители этой науки стали именоваться «философской антропологией». Принципиальной задачей философской антропологии является разработка проблемы сущности **человека**. По мнению основателя этой школы М. Шелера (1874—1928), философская антропология — это «базисная наука о сущности и сущностном строении человека; о его отношении к различным сферам природы и основы всех вещей; о его сущностном происхождении и его физическом, психическом и духовном начале в мире, о силах, которые движут им и которые движет он, об основных направлениях его биологического, психического, духовно-исторического и социального развития, а также о сущностных возможностях этого развития и о действительности этих возможностей»*(цит. по: Кимелев Ю.А. «Современная буржуазная философско-религиозная антропология». — М., 1985. — С. 31).* Последователь М. Шелера, Г.-Э. Херстенберг уточняет: «Философская антропология — это учение о человеке с точки зрения бытия самого человека. Тем самым она в корне отличается от всех наук, которые также изучают человека, но делает это с региональных точек зрения: философической, биологической, психологической, лингвистической и т. д.» *(Там же. — С. 78).*

В чем конкретно «философские антропологи» усматривают сущность человека? В решении этого вопроса их взгляды расходятся. М. Шелер, полагал, что такой сущностной идеей человека является **антропологический дуализм духа и жизни.** Сущностное определение человека, с точки зрения немецкого мыслителя, есть одновременно определение его особого положения в порядке бытия. Соответственно принцип антропологического дуализма будет обоснован в качестве сущностной характеристики человека, если будет доказано на основе этого принципа особое положение человека в бытии. И поскольку жизнь как один из способов антропологического дуализма в представлении М. Шелера является чем-то общим для человека и остального органи-

6**

ческого мира, то человек может претендовать на особое положение в бытии, если только дух предстанет как нечто принципиальное для жизни.

В наиболее концентрированной форме обоснование идей философской антропологии изложены *М. Шелером* в работе *«Положение человека в космосе»*. В этой работе статус человеческого бытия выявляется в космологической перспективе через соотнесение человека с другими формами органического мира в плане становления и эволюции психического начала: чувственного порыва, инстинкта, ассоциативной памяти и практического интеллекта. Жизнь человека содержит в себе эти формы отношения с миром и в этом смысле человек в принципе не отличается от животного. И М. Шелер убежден, «человек — естественный человек есть животное. Он не развился из животного царства, а был, есть и всегда останется животным». Однако между человеком и остальным животным миром, по мнению М. Шелера, имеется сущностное различие. Это различие обусловлено наличием у человека духа. М. Шелер не ограничивается простой ссылкой на наличие у человека духа, а стремится дать развернутую характеристику человеку «как духовному бытию». Наиболее важной базисной характеристикой человеческого духа объявляется его **«открытость миру»**. Животные ограничены средой обитания, дух же человека преодолевает ограничения среды и выходит в открытый мир, осознавая его именно как мир. Таким образом, сущностная особенность человека связывается М. Шелером с его онтологической свободой. В силу этой свободы дух способен постичь качественное бытие предметов в их объективном бытии. В силу этого **человеческий дух** предстает как **объективность.** Из этих базовых качеств человеческого духа вырастают такие его составляющие, как способность к интеллектуальному познанию («априорное видение») и эмоционально-чувственное отношение к миру (любовь).

Всякий дух необходимо носит **личностный характер**. Личность, — подчеркивает М. Шелер, — это сущностно-необходимая и единственная форма существования духа. Только на личностной основе существует возможность творческой самореализации духа. Таким образом, благодаря своей дуалистической природе человек к концепции М. Шелера предстает как определенная целостность — микрокосм, находящийся в определенном отношении с «макрокосмосом — запредельным миром».

Идеи М. Шелера о сущности человека несколько в иной плоскости развивает его последователь А. Гелен (1904—1976). А. Гелен, как и М. Шелер, отвергает рассмотрение человека по аналогии с животным. Он критикует те теории, в которых низшие ступени человеческого развития расцениваются как близкие к животному образу жизни и лишь последующие, высшие ступени как подлинно человеческие. Вместе с тем он, так же как и М. Шелер, специфику и сущность человека выводит и определяет лишь в ходе сравнения с животным. Более того, эту специфику А. Гелен связывает с особой

исключительностью биологической организации человека. По мнению А. Гелена, **«человек — это существо, открытое миру»**. Эта «открытость» определяется его биологическим недоразвитием и недостаточностью, то есть неприспособленностью, неспециализированностью, примитивизмом. У человека отсутствует волосяной покров, и тем самым он не защищен от непогоды. Его тело не приспособлено к бегству, острота его чувств значительно уступает остроте чувству животных и т. д.

Человек как биологически «недостаточное», «неготовое», «неустановившееся» существо должен сам решать задачу своего выживания, своего жизнеобеспечения. В силу этого человек является **действующим существом.**

Действие — это форма человеческого овладения природой в целях обеспечения его жизнедеятельности. «Открытость миру» и действенность человека обусловливают главный принцип его существования — **«принцип освобождения от бремени».** Суть этого принципа состоит в том, что совокупные недостатки человеческой конструкции, которые в естественных, животных условиях представляют собой тяжкое бремя для его жизнеспособности, человек самодеятельно превращает в условия своего существования. Весь процесс онтогенетического и филогенетического развития человека, его психофизического совершенствования и социализации А. Гелен представляет как процесс по преодолению обремененности. Результатом этого процесса является становление человека как культурного существа.

С точки зрения А. Гелена, культура является определяющей сущностью человека. Не существует какого-то «естественного человека». Отсутствие готовых средств и ресурсов физической организации человека восполняется, компенсируется его «второй природой» — культурой. В основе же культуры лежит духовное начало. Таким образом А. Гелен в конечном счете приходит к тому же выводу о дуалистической сущности человека.

Своеобразный подход к определению сущностных качеств человека проявляет Г. Плесснер (1892—1991). Он понимает, что свободу человека, его способность к культурному творчеству нельзя объяснять лишь специфической биологической структурой. Но в объяснении причин и факторов, определяющих способность человека разрывать рамки животной замкнутости, возвышаться над природной средой, осознавать свою специфику, он обращается к отдельным отличительным способностям человеческого индивида, в частности, к особенностям его психики.

Человек отличается от животного, по Плесснеру, так называемой **Эксцентрической позицией.** В силуэтой позиции человек способен отделять свое «Я» от своего физического существования, и, следовательно, осознавать свою собственную «самость», осознавать себя как личность. Это осознание в дальнейшем приводит и к осознанию внешнего мира, окружающих явлений как вещей.

Эксцентрическая позиция задает не только структуру внутреннего мира человека, но и способы реализации человеческого существования, отношения человека к бытию. Основные формы этого отношения определяются, по Плесснеру, тремя базовыми антропологическими законами. **Сущность первого закона** можно сформулировать так: **человек должен сам себя сделать тем, что он есть.** Иначе говоря, человек может жить, только сам управляя своей жизнью. Это управление он осуществляет на основе создания второй природы — культурного творчества.

Второй закон определяет способ, каким даны объекты человеку в познавательном и эмоциональном отношении к миру. По мнению Плесснера, непосредственность познавательного отношения человека к предметам всегда опосредованного «Я». Таким образом, человек не только растворяется в мире, но и обладает дистанцией по отношению к нему.

Эмоциональная же Эксцентричность человека наиболее ярко реализуется в таких **сущностных формах его самовыражения, как смех и плач.** Г. Плесснер характеризует смех и плач как катастрофические реакции человека, возникающие в результате самообладания при столкновении с необъяснимыми ситуациями, на которые неизвестно как надо реагировать. Почему же именно эти эмоциональные проявления Г. Плесснер характеризует как специфические качества человека. Да потому, утверждает он, что существо лишенное «Эксцентричности», такое как животное, не способно заменить несоответствующих в ситуации. Этой способностью обладает только «физико-духовное» существо — человек. Смех и плач представляют собой проявление физико-духовной сущности человека, в которых физическая реакция теснейшим образом сочетается с духовной основой внутреннего мира личности.

Третий закон: закон утопического места. Характеризует неукорененность человека в бытии. В силу своей эксцентричной позиции человек, по мнению Г. Плесснера, постоянно лишен равновесия. Достигнув чего-либо, человек сразу не может обрести покой. Опыт подобной неукорененности означает осознание ничтожности своего бытия и, тем самым, ничтожности бытия всего мира. Собственное существование, равно как существование всего сущего, осознается человеком как нечто случайное. Отсюда вытекает тяга к поиску такой основы мира, которая более не подвержена случайности, является абсолютным бытием, Богом. В этом Плесснер видит ядро всякой религиозности. Религиозность неразрывно связана со своеобразием жизненной формы человека. Но та же самая эксцентрическая позиция, которая вызывает у человека идею Бога, несет в себе и сомнение в его существовании. Утопическое место человека, его преобразование в ничто, постоянное сомнение и неуверенность распространяются и на идею Бога. Человеку не дано обладание знанием, лишенным сомнения. Он обречен на бесконечные поиски устойчивого бытия.

2
Марксистская философия о соотношении биологического и социального в человеке. Проблемы человеческого начала

Другую, наиболее развитую и внутренне непротиворечивую концепцию человека развивает марксистская философия. Марксистская философия исходит из предпосылки об **уникальности человеческого бытия.** Обоснованию этого положения служит развиваемая в рамках этой философской школы концепции антропогенеза, учение о сочетании биологической и социальной сущности человека: теория предметно-практической деятельности как определяющей формы взаимодействия человека с окружающей средой. Рассмотрим же основные положения марксистской антропологии.

С точки зрения марксизма, человек — это предельно общее понятие для обозначения субъекта исторической деятельности, познания и общения. **Понятие «человек» употребляется для характеристики всеобщих, присущих всем людям качеств и способностей.** Таким образом понятие «человек» выражает целостность человеческого существа, единство самых различных его жизненных функций и проявлений. Используя понятие «человек», марксистская философия стремится подчеркнуть, что существует такая особая и исторически развивающаяся общность, как человеческий род, человечество, которое отличается от всех иных материальных систем только ему присущим способом жизнедеятельности. Благодаря этому способу жизнедеятельности человек на всех этапах исторического развития остается тождествен самому себе, сохраняет определенный онтологический статус.

Но каковы особенности человеческого бытия? Что обусловливает его уникальное положение в мире? Начинать искать ответ на эти вопросы, с точки зрения марксистской философии, следует прежде всего с уяснения взаимоотношения человека и природы. Марксистская антропология признает природную обусловленность бытия человека. **Человек — это часть природы, живое телесное существо.** С этой точки зрения его можно охарактеризовать определенной совокупностью родо-видовых признаков. Природно-биологически обусловлено рождение, внутриутробное развитие,продолжительность жизни, способность усваивать определенные виды пищи, передача по наследству определенных задатков и возможностей, пол и другиекачествачеловека. Подобно другим биологическим видам человечество (homo sapiens) имеет устойчивые вариации разновидности. Наиболее крупные из них — расы. **Раса** — это набор определенного генотипа, приспособленного к конкретным условиям среды его обитания, который выражается в специфических анатомических и физиологических признаках.

Каково же влияние природно-биологической организации на жизнь людей? Без сомнения, оно огромно как для человечества в целом, так и для индивида, в частности. Большую часть своего

времени, всех своих сил человек должен был использовать для удовлетворения своих биологических потребностей в пище, воде, жилище, одежде и т. д. Усилия человека в этом направлении составляют основное содержание материального производства. Но не только материальное производство обеспечивает природно-биологическое существование человека. Из потребности жизнеобеспечения выросла и на ее удовлетворение была направлена вся социальная организация жизнедеятельности людей: род, племя, семья, государство, моральные и правовые нормы и т. д.

Один из самых главных социальных институтов человечества — это **семья.** Главное назначение семьи всегда определялось задачами природного, биологического порядка: воспроизводство человеческого рода, рождение и воспитание потомства, организация жизнедеятельности всех членов семьи для удовлетворения биологических потребностей организмов. Все прочие духовные стимулы для формирования семьи возникли сравнительно поздно, когда формы социальной организации позволили иным образом организовать удовлетворение первых биологических потребностей. Можно с полной уверенностью сказать, что и такие формы духовной жизни людей, как мораль, искусство, религия также выросли из потребностей организации материального производства для удовлетворения биологических потребностей человека. В основе морали лежат нормы по регулированию половых отношений, защите жизни человеческого сообщества от различного рода столкновений. Религия формируется на основе первобытной обрядности, играющей существенную роль во всех сферах жизнедеятельности рода и обеспечивающей его выживание. Искусство также формируется для решения задач жизнеобеспечения человека. Наскальные изображения животных, сцены охоты и т. д. носили чисто прагматический характер.

Природно-биологические основы человека определяют многие стороны его жизнедеятельности. Однако раскрытие сущности человека не может ограничиться характеристикой его как природно-биологического существа. Этот признак указывает на общую основу жизнедеятельности человека и всего живого, но не выясняет качественного отличия человека от животного, не раскрывает той специфической основы, которая обусловливает его выход из животного мира и весь процесс его существования и развития. Марксистская философия предлагает объяснить специфику человеческого бытия на основе **концепции общественно-практической, деятельностной сущности человека.**

С точки зрения этой концепции, человек выделяется из мира животных благодаря **активной производственной деятельности,** благодаря **труду.** Марксисты любят повторять слова американского просветителя Д. Франклина «Человек — это животное, способное трудиться», «Труд создал человека». В этих высказываниях отражена специфическая особенность жизнедеятельности человека.

Однако необходимо уточнить, в чем состоит особенность человеческого труда, позволившая ему конституироваться в качестве особого существа, речь идет о решении проблемы человеческого начала.

Решение вопроса о человеческом начале означает выяснение специфики человека как качественно новой, по сравнению с животным, сложной открытой системы. При определении границы перехода от животного к человеку чаще всего в марксистской антропологии ее определяют **началом изготовления орудий труда.** Однако такая точка зрения нуждается в уточнении. Дело в том, что уже у животных наблюдаются элементы инстинктивной трудовой деятельности, имеют место начальные формы изготовления примитивных орудий труда. Однако следует принять во внимание, что главным моментом здесь является то, что, во-первых, эти инстинктивные формы примитивной трудовой деятельности используются для обеспечения непосредственной жизнедеятельности индивида, его детенышей, а, во-вторых, они выступают в качестве вспомогательного средства животного способа жизнедеятельности. В своей сущности способ жизнедеятельности животного заключается в приспособлении и собирательстве, основанных на системе условных и безусловных рефлексов, инстинктов. Возникновение инстинктивных форм трудовой деятельности у животных, безусловно, является предпосылкой для осуществления перехода от животного к человеку, но их еще нельзя рассматривать в качестве человеческого начала.

Действительным человеческим началом следует считать такой уровень развития живого, когда производство орудий труда и инстинктивные формы трудовой деятельности из вспомогательного средства животного способа жизнедеятельности постепенно перерастают в специфический способ жизнедеятельности человека. Специфика этого способа заключается в том, что **производство орудий труда превращается в особую потребность,** без удовлетворений которой становится невозможной сама жизнь. Превращение производства орудий труда в особую, социальную потребность взаимосвязано и с превращением животной активности и животной деятельности в трудовую деятельность человека, которая выступает как процесс создания самих орудий труда, а также создания с их помощью путем воздействия на природу средств удовлетворения жизненных потребностей человека.

Особенно важно здесь то, что производство орудий труда как средство вспомогательного обеспечения индивидуальной жизнедеятельности животного превращается в средство обеспечения коллективной жизнедеятельности, жизнедеятельности первобытной общины. Иными словами, потребность в производстве орудий труда и трудовой деятельности становится потребностью первобытной общины как качественно новой целостной системы, в которой жизнедеятельность индивида становится в зависимость от удовлетворения потребностей общины. Таким образом, переход от животного к человеку характеризуется проявлением интегративных процессов,

и первобытная община явилась такой интегрированной системой, в которой жизнедеятельность индивидов и общины выступают как две взаимосвязанные стороны единого процесса. Поэтому нужно подчеркнуть, что переход от животного к человеку следует рассматривать не в цепи качественных преобразований в развитии индивидуальных форм жизнедеятельности, а как переход к новой, более высокой и более совершенной форме жизнедеятельности.

Человеческое начало, следовательно, необходимо усматривать в том, что производство орудий труда становится потребностью, удовлетворение которой обусловливает удовлетворение жизненных потребностей людей, что труд становится главным условием бытия человека. Это значит, что специфическим способом жизнедеятельности человека является не приспособление и собирательство, а **материальное производство, в процессе которого человек, воздействуя на природу, творит мир очеловеченной природы**. В процессе трудовой деятельности человек создает средства для удовлетворения своих жизненных потребностей. Причем под влиянием нового способа жизнедеятельности происходит изменение, очеловечивание самих жизненных потребностей, унаследованных человеком при его выделении из животного мира. Определяющим в системе общественных отношений марксизм признает производственные отношения. Но кроме производственных отношений в систему общественных отношений входят отношения между историческими общностями людей (род, племя, народность, нация), брачно-семейные, быта, межличностные, между обществом и личностью. Поэтому жизнедеятельность человека предстает как сложный процесс не только удовлетворения потребностей, но и **воспроизводства системы общественных отношений.** Их воспроизводство становится особой потребностью человека, превращается в относительно самостоятельную сферу жизнедеятельности.

Зависимость удовлетворения потребностей человека и всей его жизнедеятельности от социальных условий жизни находит свое выражение в интересе. Содержание интереса определяется, во-первых, характером и направленностью потребностей, и, во-вторых, тем, в какой степени социальные условия бытия обеспечивают или не обеспечивают удовлетворение потребностей.

Если потребность ориентирует человека на объект его удовлетворения, то интерес — на те условия, которые обеспечивают возможности отыскания объекта и определяют способ удовлетворения потребностей. Через интересы осуществляются взаимосвязи между людьми. Различное место социальных субъектов (индивидов, групп, классов) в системе общественного производства обусловливает различную роль их интересов в жизни общества. Под воздействием интереса человек относится к объективной действительности как субъект, ибо эта действительность, оказывает влияние на возможности удовлетворения его потребностей, вынуждает к определенному характеру и виду деятельности, поэтому отражение

объективной действительности в сознании людей осуществляется не зеркально, через призму их интересов, и как осознание своего отношения к ним.

Осознание людьми отношения к природным и социальным условиям жизни через призму интересов находит свое выражение в целях, которые становятся идеальными побудительными импульсами активной деятельности человека. **Целеполагание и реализация целей приобретают значение относительно самостоятельной сферы жизнедеятельности.**

На основе всего изложенного выше можно сформулировать такую синтетическую характеристику человека. **Человек — это живое, телесное существо, жизнедеятельность которого представляет собой основанный на материальном производстве, осуществляющийся в системе общественных отношений, процесс сознательного, целенаправленного, преобразующего воздействия на мир и на самого человека для обеспечения его существования, функционирования, развития.**

3
Человек, индивид, личность. Смысл и назначение человеческого бытия

Итак, марксистская философия утверждает существование человека как уникальной материальной реальности. Но вместе с тем, в марксистской философии отмечается, что человечества как такового не существует. Живут и действуют конкретные люди. Существование отдельных представителей человечества фиксируется понятием «индивид». **Индивид** — это единичный представитель человеческого рода, конкретный носитель всех психофизиологических и социальных черт человечества: разума, воли, потребностей, интересов и т. д.

Понятие «индивид» в этом случае употребляется в значении «конкретный человек». При таком подходе мы абстрагируемся как от особенностей действия различных физико-психологических факторов (возрастных особенностей, пола, темперамента и т. д.), так и от различия социальных условий жизнедеятельности человека. Однако полностью игнорировать действие этих факторов невозможно. Очевидно, что существуют большие отличия между жизнедеятельностью ребенка и взрослого человека, человека первобытного общества и человека более развитых исторических эпох. Чтобы отразить конкретно-исторические особенности развития человека на различных уровнях его индивидуального и исторического развития в марксистской философии наряду с понятием «индивид» используется и понятие «личность». **Индивид** в данном случае рассматривается как **отправной момент для формирования личности.** Он — исходное

состояние для онтогенетического и филогенетического развития человека. Личность же — итог развития индивида, наиболее полное воплощение человеческих качеств.

Использование понятий «индивид» и «личность» в таком контексте позволяет марксистской антропологии применить исторический подход к изучению человека, рассматривать как отдельного человека, так и человечество в целом, в процессе становления и развития. Каждый индивид, поскольку он является носителем всех биологических, психологических и социальных черт человека, выступает как субъект познавательной и общественно-преобразовательной деятельности. Процесс формирования индивида — это процесс перехода человечества со стадии антропогенеза, когда определяющими в жизнедеятельности человека являлись природно-биологические факторы, на стадию социогенеза, когда человек начинает развиваться на основе социальной деятельности и отношений.

Исторически человек первоначально существует как стадное животное, племенное существо. По мере развития, включения социальных факторов происходит обособление индивидов, начинают формироваться личности. В индивидуальном развитии человека происходит аналогичный процесс. Первоначально ребенок это просто биологическое существо, сгусток биомассы, инстинктов и рефлексов. Но по мере развития, усвоения социального опыта, опыта человечества, он постепенно превращается в человеческую личность.

Но марксистская философия проводит различие между индивидом и личностью не только в плане их различного места в онтогенетическом и филогенетическом развитии человека. Она различает **индивида и личность как особые типы социальности человека.** Индивид характеризуется как доличностное существо, носитель предметно-традиционного действия и слитного родового сознания. Этот тип является доминирующим на заре формирования человечества, но имеет и широкое распространение в современном обществе. Индивид — это массовидное существо, то есть человек, который является носителем стереотипов массового сознания, массовой культуры. Человек который не хочет и не может выщеляться из общей массы людей, который не имеет своего мнения, своей собственной позиции, который предпочитает в любых условиях действовать как все. Таких людей в избытке формирует тоталитарное общество, хотя и в демократических обществах существует достаточно предпосылок для формирования данного социального типа.

Понятие «личность» как особый социальный тип употребляется чаще всего как соотносительное с понятием «индивид», противоположное ему по своим основным характеристикам. В качестве первоначального качества личности называется ее автономность. Личность — это автономный человек, то есть человек в определенной степени выступающий независимо от общества, способный противопоставить себя обществу. Личная независимость сопряжена с умением властвовать над собой, а это, в свою очередь, предполагает

наличие у личности не просто сознания, то есть мышления и воли, а самосознания, то есть самоанализа, самооценки, самоконтроля за своим поведением. Самосознание личности по мере своего развития трансформируется в жизненную позицию. Жизненная позиция представляет собой основанную на мировоззренческих установках и жизненном опыте готовность к действию, которая выступает прежде всего как готовность к пониманию личностью целей и смысла жизни.

Однако жизненная позиция сама по себе не реализуется в практику. Между жизненной позицией и практической деятельностью лежит воля. Поэтому воспитание воли — одно из важнейших условий формирования личности.

Способ реализации жизненной позиции — социальная активность, которая представляет собой процесс и способ самореализации личностью своей сущности. Социальная активность — показатель того, что представляет собой человек как субъект социальной деятельности, какого его отношение к окружающей действительности, к другим людям.

Различие между человеком как индивидом и человеком как личностью определяется мерой реализации ими их человеческой сущности. **Личность — это полноценный субъект предметно-преобразовательной и культурно-исторической деятельности**. Фундаментальное качество человеческой личности — **свобода.** Для личности обладание свободой является главным, непременным условием ее функционирования и развития. Именно благодаря свободе личности человек приобретает способность не просто приспосабливаться к окружающей действительности, но и преобразовывать ее в соответствии со своими целями.

Вместе с тем, в марксистской философии подчеркивается, что абсолютной свободы личности нет и не может быть ни в каком обществе. Условия природного и социального бытия навязывают личности определенные рамки поведения. Личность может обрести относительную свободу, когда она познает условия своего бытия, и овладеть ими. Поэтому в марксистской философии очень популярной была гегелевская формула: «Свобода — это познанная необходимость».

Со свободой марксистская философия теснейшим образом связывает **ответственность личности.** Без свободы нет ответственности. Если человек не свободен, если он постоянно в своих действиях детерминирован, предопределен какими-либо материальными и духовными факторами, то он не отвечает за свои действия.

Сопоставление понятий «человек», «индивид» и «личность» позволило нам подойти к одному из фундаментальнейших вопросов философской антропологии — вопросу о **смысле человеческого существования.** Человек — телесное существо. Природно-биологическая организация человека обусловливает с неизбежностью признания того очевидного факта, что он, как и все живое на Земле, смертен. Но смертен не человек как таковой, не человечество в целом.

Вопрос о смертности человека как особого биологического вида может решаться только гипотетически в контексте рассмотрения глобальных проблем современности. Бесспорным является факт смертности конкретного человека, человеческого индивида. Продолжительность жизни индивида в зависимости от разных условий его существования колеблется, но находится в среднем в рамках 70—80 лет.

Усилия ученых направлены на максимальное продолжение человеческой жизни на основе трансплантации, технологии бионики, криобиологии, генной инженерии и т. д. И все же наука не снимает вопроса о смертности человеческого бытия.

Человек — единственное существо, которое осознает свою смертность. И это осознание неизбежности смерти ставит перед каждым человеком ряд важных мировоззренческих вопросов. Первый из них: может быть смерть не неизбежны? Может быть существует иной пласт существования? Может быть существует возможность воскрешения из мертвых? Возможность перерождения в иные формы существования? и т. д. Религии мира дают положительный ответ на эти вопросы и в силу этого пользуются большой популярностью у людей.

Марксистская философия, последовательно проводя установки философского материализма, отрицает какую бы то ни было возможность личного физического бессмертия, не оставляет ему надежды на «загробную жизнь».

Но не смотря на противоположные исходные установки, религиозное и материалистическое мировоззрение признает неизбежность прекращения земной формы существования человека. Реальная ограниченность человеческого существования во времени, осознание своей смертности способны претвориться в позицию ответственности за свою жизнь, осмысленное отношение к своему времени.

На этой основе формируется ценностная позиция человека. А это означает, что из признания смертности человека органично вытекает проблема смысла и цели жизни. Если каждый индивид смертен, ради чего он живет? Ради чего вообще стоит жить? Есть ли какой-нибудь смысл человеческой жизни? Религиозныя учения утверждают, что жизнь на Земле — очень важный этап бытия индивида. Она для индивида имеет собственную жизнь, ценность и значение. Но главный смысл земного бытия индивида состоит в том, чтобы подготовить его к жизни вечной. Поэтому каждый человек должен прожить эту жизнь так, чтобы обеспечить себе достойное место в «иной жизни». В христианстве, например, земная жизнь истолковывается как время «спасения души», преодоление наследственного греха, способ соединения человека с Богом.

Атеистические концепции утверждают, что смысл человеческой жизни в самой жизни. Эпикурейцы, как отмечалось ранее, учили: живи, то есть удовлетворяй свои потребности, обеспечивай

биологическое и духовное существование и радуйся. Перестанешь это делать, значит тебя не будет, не будет никаких переживаний, ни каких страстей. Будет — ничто или, иначе говоря, для тебя больше ничего не будет. Такая философская позиция имеет свои положительные черты, ориентируя человека на самоценность его жизни. Но в ней очень слабо отражены содержательные ориентиры жизненной позиции, духовно-нравственный критерии человеческой жизни. Человеку, как правило, мало просто жить. Ему хочется жить «для кого-то» и «во имя чего-то». Безрелигиозный выбор заставляет человека глубоко и серьезно задуматься о своем месте в мире, в обществе, среди людей. Марксистский подход к человеческой жизни связан с признанием ее самоценности и самоцельности. Но в отличие от эпикурейской концепции он утверждает общественную значимость человеческого бытия. Он подчеркивает тот факт, что человек живет в обществе, среди людей: окружающих, близких и далеких. И в связи с этими людьми заключен его реальный шанс на бессмертие и стимул надежды. В их кругу индивиду дана возможность самоосуществиться, обрести признательность, благодарность, память о себе. Вечно живут в нашей жизни великие ученые, композиторы, писатели, поэты, борцы за свободу и счастье человечества. Память о них вечна. Но память о себе оставляют не только великие люди. Все хорошее, доброе, нравственное, что создал человек, остается с ближними, не пропадает. Мы продолжаем жить в наших детях, внуках, более дальних потомках. Человек как личность, реализуя в своих деяниях свой творческий потенциал, продолжает жизнь в жизни человечества.

тема 13

Познание, его возможности и средства

1/ Субъект и объект познания. Познание как отражение действительности
2/ Чувственное и рациональное познание
3/ Диалектико-материалистическая теория истины
4/ Персоналистская концепция познания. Знание и вера

Среди важнейших мировоззренческих вопросов, которые на протяжении всей своей истории решала философия, одно из центральных мест занимали проблемы познания. Человеку всегда важно знать, какими познавательными возможностями он располагает, способен ли он выработать адекватное знание, позволяющее ему жить и действовать в реальном мире? Существуют ли какие-то препятствия для получения такого адекватного знания? Каковы границы познавательной деятельности или же процесс познания безграничен? Какими средствами осуществляется познавательный процесс? Эти и другие вопросы познавательной деятельности решаются в рамках составной части философии — гносеологии или теории познания.

1 Субъект и объект познания. Познание как отражение действительности

В рационалистической философии проблемы теории познания рассматривались под углом зрения **взаимодействия субъекта и объекта.** Однако даже в рамках рационалистической традиции трактовка субъекта и объекта существенно менялась. В докантовской философии под субъектом познания понимали единично-оформленное бытие, человеческого индивида, под объектом же — то, на что направлена его познавательная деятельность и что существует в его сознании в виде идеальных мыслительных конструкций. Кант, как мы уже ранее отмечали, перевернул отношения субъекта и объекта и в связи с этим дал им другую интерпретацию. Кантовский трансцендентальный субъект — это духовное образование, то, что лежит в основе предметного мира. **Объект** же — продукт деятельности этого субъекта. Трансцендентальный субъект Канта первичен по отношению к объекту.

В системе Канта была осознана многогранность взаимодействия субъекта и объекта. Представители немецкой классической философии раскрыли онтологические, гносеологические, ценностные, материально-практические стороны этого взаимодействия. В связи

с этим в немецкой классической философии субъект предстает как надындивидуальная развивающаяся система, сущность которой состоит в активной деятельности. У Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля эта деятельность рассматривалась прежде всего как духовная активность, которая порождала объекты. У Маркса и Энгельса эта деятельность носила материально-чувственный характер, была практической. Субъект и объект выступали у Маркса и Энгельса как стороны практического отношения, практической деятельности. **Субъект** — носитель материального целенаправленного действия, связывающего его с объектом. **Объект** — предмет, на который направлено действие. Таким образом, в марксизме человеческая деятельность, практика выступает в качестве **важнейшей стороны субъектно-объектного отношения**.

Каковы же основные качества субъекта, отличающего его от объекта. Исходная характеристика субъекта — **активность**, понимаемая как самопроизвольное, внутренне детерминированное порождение материальной или духовной энергии. Объект же — это предмет приложения активности. Активность человека носит осознанный характер и, следовательно, она опосредуется целеполаганием и самосознанием. Свободная деятельность есть высшее проявление активности. На основании всех этих качеств можно дать такое определение субъекта и объекта. **Субъект — это активное, самодеятельное существо, осуществляющее целеполагание и преобразование действительности. Объект же — это сфера приложения активности субъекта**.

Различия между субъектом и объектом относительны. Субъект и объект — это функциональные категории, которые означают роли различных явлений в тех или иных ситуациях деятельности. Индивид, например, в одних случаях может выступать в роли субъекта, когда он сам активно действует. Когда же на него воздействуют другие, когда он служит предметом манипуляции, то он превращается в объект.

С точки зрения марксизма, познавательное отношение субъекта к объекту производно от материально-чувственного, деятельного отношения человека к объекту своей деятельности. Человек становится субъектом познания лишь в той мере, в какой он включен в социальную деятельность по преобразованию внешнего мира. А это значит, что познание никогда не осуществляется отдельным изолированным индивидом, а лишь таким субъектом, который включен в коллективную практическую деятельность. Объектом познания же выступает та часть объективной реальности, с которой субъект вступил в практическое и познавательное взаимодействие и которую субъект может выделить из действительности в силу того, что обладает на данной стадии развития познания такими средствами познавательной деятельности, которые отражают какие-то характеристики данного объекта. Таким образом, марксизм считает, что **подлинным гносеологическим субъектом является человечество, общество.**

Общество выступает как познающий субъект через исторически выраженные способы познавательной деятельности и систему накопленного знания. Как субъект познания, общество не может рассматриваться лишь как простая сумма индивидов, осуществляющих познавательную деятельность, а как реально существующая система теоретической деятельности, выражающая определенный этап в развитии познания и выступающее по отношению к сознанию каждого отдельного индивида как некая объективная сущностная система. Индивид же становится субъектом познания в той мере, в какой он сумеет овладеть созданным обществом миром культуры, превратить достижения человечества в свои силы и способности. Речь идет прежде всего о таких инструментах сознания как язык, логические категории, накопленные знания и т. д.

Итак, изложенный нами выше материал показывает, что в философии Нового времени процесс познания осмысливался как взаимоотношения субъекта и объекта. Результатом этого взаимоотношения являются знания. Однако в вопросе о характере этого взаимоотношения и прежде всего, в вопросе об источнике знания позиции представителей различных направлений существенно расходились. Идеалистическое направление Нового времени источники знания видело в активной творческой деятельности сознания субъекта. Материализм осмысливал процесс получения знаний как результат отражения объектом объекта. Идеалистические концепции познания были нами рассмотрены при изложении взглядов Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля.

Остановимся подробнее на материалистической концепции познания как отражения действительности. **Отражение — это взаимодействие двух систем, в результате которого особенности одной системы воспроизводятся в особенностях другой системы.** В диалектико-материалистической философии свойство отражения распространяется на весь материальный мир. Но на каждом уровне развития материи она обладает своими специфическими характеристиками. Нас в данный момент интересуют особенности отражения в познавательном процессе, который происходит на уровне человеческого сознания. Процесс познания при такой постановке вопроса получает форму взаимодействия объективного мира и человеческого сознания. Объективный мир воздействует на сознание человека своим особенным, специфическим для него способом. Результатом воздействия объективного мира на сознание субъекта являются **образы сознания**. Эти образы являются снимками, копиями реальных вещей. Они объектнвны по своему содержанию, содержательно воспроизводят особенности отражаемого объекта. Но воспроизведение особенностей отражаемого объекта в образах сознания происходит в соответствии с особенностями отражающей системы, то есть сознания. А это значит, что образы сознания, будучи **объективны по содержанию, субъективны по форме**, то есть несут в себе определенные характеристики субъекта.

Субъективность сознания связана с тем, что эти образы представляют собой нечто идеальное. К. Маркс следующим образом определяет идеальное: «Идеальное — это материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней». Идеальными образами называются потому, что они, хотя по содержанию и соответствуют объективным предметам и явлениям, но не заключают в себе ни одного материального свойства, то есть они лишены массы, протяженности и т. д. Идеальное отличается от материального в том плане, как мысль о том или ином предмете и сам предмет. Мысль иметь миллион рублей и держать его в кармане принципиально разные вещи.

2
Чувственное и рациональное познание

Итак, знание человека первоначально существует в виде определенных образов сознания. Но эти образы неодинаковы по характеру своего формирования и по способам движения, имеют свою специфику. И следовательно возникает вопрос о том, как складывается структура знания.

В философских системах Нового времени выделялось две формы знания: чувственное и рациональное. Эти формы знания зачастую рассматривались как два последовательных этапа его формирования. О различной оценке роли этих двух форм знания речь шла в темах о рационализме и эмпиризме как гносеологических теориях. Поэтому при изложении данной темы основное внимание будет уделено анализу форм чувственного и рационального познания как взаимодействующих этапов познавательного процесса.

Исторически и логически первой ступенью познавательного процесса является чувственное познание. Оно непосредственно включено в материально-чувственную деятельность людей и связано с непосредственными контактами человека с внешним миром.

Самой простой, элементарной формой чувственного познания является ощущение. Ощущение возникает в мозгу человека в результате воздействия на органы чувств каких-либо объектов. Материальное воздействие той или иной вещи, порождая материальную реакцию организма, одновременно преобразуется в новое, не свойственное самому предмету качество — его субъективный образ. Таким образом **ощущение** является **субъективным идеальным образом предмета,** поскольку отражает, преломляет воздействие предмета через призму человеческого сознания. Именно через ощущение человек получает всю первичную информацию об объективном мире.

Ощущение — это чувственный образ отдельных сторон, процессов, явления объективного мира. В силу активной деятельности человеческого сознания образы ощущения, поступая в человеческий мозг, подвергаются активной обработке и превращаются в образы восприятия.

Восприятие — это целостный чувственный образ предметов, процессов данных посредством наблюдения. Восприятие зарождается и существует в сознании как форма активного синтеза разнообразных проявлений предметов и процессов, которая неразрывно связана с другими актами познавательной деятельности. Именно поэтому процесс восприятия носит активный и творческий характер.

Целостные чувственные образы восприятия в результате интенсивного взаимодействия человека с окружающей средой накапливаются в его сознании. Накопление и сохранение этих образов в сознании человека осуществляются через память. Не случайно философы и психологи называют память «кладовой образов». Благодаря памяти мы можем удерживать и воспроизводить целостный образ даже тогда, когда он нам непосредственно не дан. В этом случае функционирует более сложная форма чувственного познания — представление. **Представление — это опосредованный целостный чувственный образ действительности, сохраняемый и воспроизводимый в сознании посредством памяти.**

Ощущения, восприятия и представления в абстракции можно рассматривать как последовательные этапы формирования образов чувственного отражения действительности. Но в реальном процессе познания они действуют взаимосвязано, воздействуя друг на друга и испытывая воздействия рациональных форм познания, логического мышления.

Рациональное познание, логическое мышление рассматривается в диалектическом материализме как второй, более высокий уровень познания. **Мышление** — это активный процесс познавательной деятельности сознания. Оно действует на том уровне, где нет непосредственного контакта с объективной действительностью. Мышление опирается на результаты чувственного познания и дает обобщенное знание. Сторонники диалектического материализма дают такое определение мышления. **Мышление — это целенаправленное, опосредованное и обобщенное отражение в сознании человека существенных свойств и отношений действительности.**

Мышление осуществляется в трех основных формах: понятия, суждения и умозаключения. Понятие — это форма мысли, в которой отражаются общие, существенные свойства, связи и отношения действительности. Понятие и представление сближает то, что их содержание носит обобщенный и опосредованный характер. Но между ними имеются и различия. Представление дает наглядный образ действительности. Содержание понятия лишено наглядности. В представлении отражены общие признаки объектов, в понятии же уровень обобщения доведен до выделения существенного.

Понятия возникают и существуют в сознании человека в определенной связи, в виде суждений. Мыслить о чем-то понятиями — это значит судить о нем, выявлять его определенные связи и отношения. **Суждение** — это такая форма мысли, в которой посредством связи утверждается (или отрицается) что-либо — о чем-либо.

К тому или иному суждению человек может прийти либо путем непосредственного наблюдения какого-либо факта или опосредованно с помощью умозаключения. **Умозаключение** — это форма мысли в виде рассуждения, в ходе которого из одного или нескольких суждений, именуемых посылками, выводится новое суждение, которое называется заключением или следствием. Например, из двух суждений — «все элементарные частицы имеют массу» и «X — вновь открытая элементарная частица» — логически вытекает вывод, что «X обладает массой».

Диалектический материализм, выделяя чувственное и рациональное как две ступени познания, не противопоставляет их друг другу. Его представители утверждают, что эти ступени находятся в постоянном взаимодействии, образуют неразрывное единство познавательного процесса. Рациональные формы познания невозможны без форм чувственного познания. Отсюда они черпают исходный материал. В свою очередь, на уровне человеческого сознания чувственное познание находится под воздействием рационального познания. Ощущения, восприятия, представления человека несут в себе характеристики всей духовно-интеллектуальной деятельности сознания.

3
Диалектико-материалистическая теория истины

Целью познавательных усилий является достижение истины. Истина определяется в марксистской философии как **соответствие мысли, наших знаний о мире самому миру, объективной действительности.** Таким образом, чтобы отличить истину от заблуждения необходимо выяснить, насколько наше знание соответствует действительности.

Марксистская философия утверждает, что любая истина объективна. Но что значит — объективность истины? Ведь термин «объективность» означает независимость от сознания субъекта. А таким свойством обладают лишь вещи, предметы, процессы, но истинными или ложными могут быть только знания о вещах, а не сами вещи. Объективность истины, с точки зрения философии марксизма, означает, что содержание знания совпадает с объективной действительностью и в этом смысле не зависит от сознания субъекта, «ни от человека, ни от человечества». Но в то же время истина субъективна по форме выражения. Ее оформление, то есть способ объективации во внешнем мире, в сфере науки зависит от особенностей тех людей, которые формируют данную теорию. Таким образом, значение объективной истины имеет все достоверные знания людей, все положения науки, в которых отражается объективная действительность.

Однако закономерно возникает вопрос: может ли объективная истина быть выражена в человеческих знаниях сразу, целиком, полностью? Или иначе говоря, может ли бесконечный мир быть замкнут в конечные формы знания? Этот вопрос на философском языке формируется как **вопрос о достигаемости абсолютной истины.** Ответ на этот вопрос может быть очень прост. Абсолютная истина недостигаема, поскольку мир бесконечен и неисчерпаем. Если под абсолютной истиной понимать полное и исчерпывающее знание о мире в целом, которым человек может располагать в какой-то конечный момент времени, то бесспорно такая абсолютная истина недостижима. Она существует в гегелевской системе под именем Абсолютного духа.

Но из утверждения о недостижимости абсолютной истины может следовать вывод о невозможности для человечества получения полного и достоверного знания о мире. Следовательно, в каких-то пределах познания мира невозможно. В этих пределах разум наталкивается на непреодолимые препятствия и вступает в противоречия (вспомните антиномии разума Канта). Марксистская философия стремится преодолеть эти агностические установки. *Ф. Энгельс* в работе *«Диалектика природы»* утверждал, что никакой противоположности между явлением и «вещью в себе» не существует, а существует противоречие между тем, что мы знаем и чего мы не знаем. В теории познания, как и во всех областях науки следует рассуждать диалектически, то есть не предполагать готовым и неизменным наше знание, а рассматривать конкретно, как из незнания появляется знание, каким образом неистинное, неполное знание становится более полным и более точным.

Эта проблема в марксистской философии решается на основе **диалектики абсолютной и относительной истины.** В этом случае термин «абсолютная истина» употребляется в значении, близком значению «объективная истина». Поскольку в каждой научной теории имеется момент объективного содержания, совпадения мыслей с действительностью, поскольку в нем имеется момент абсолютной истины. Но сами теории или другие формы знания носят относительный характер. Они формируют истину в каких-то исторически конкретных, преходящих формулах, высказываниях, теориях. Развитие познания, с этой точки зрения, можно представить как длительный, непрекращающийся процесс движения относительных истин, которой приводит к накоплению и обогащению человеческого знания. Абсолютная истина предстает в таком случае как бесконечная сумма относительных истин, которые формулирует человечество на протяжении всей истории своего развития. Этот процесс никогда не может завершиться.

Следующий вопрос теории познания состоит в следующем: а как же мы можем узнать, что в нашем знании, в теориях содержится момент совпадения с объективной действительностью или, выражаясь языком Канта, что дает нам возможность сопоставить

явления и «вещи сами по себе»? Марксистская философия отвечает на этот вопрос однозначно — **практика.** Практика является критерием истины. Только те результаты познания, которые прошли проверку практикой, могут претендовать на роль истины потому, что она как материально-чувственная деятельность людей имеет качество непосредственной действительности. Практика соединяет и соотносит объект и действие, производимое в соответствие с мыслью о нем. Именно в таком действии и проявляется истинность мысли.

Практическая проверка истинности знаний, теорий может носить многообразные формы в соответствие с особенностями тех сфер знания, которые требуют данной проверки. Такой формой может быть непосредственная реализации замысла в природной и социальной реальности. В науке формой практической проверки является эксперимент. Для сложных, абстрактных областей познания объективной формой проверки может служить построение модели, моделирование.

4
Персоналистская концепция познания. Знание и вера

Методология рационализма является господствующей в теории познания. В русле рационализма решает проблемы гносеологии и диалектический материализм. Однако в современной философии существует и иной подход к проблемам познания, который отвергает методологию рационализма. Этот подход представлен рядом школ современного иррационализма. Представители иррационализма критикуют основные установки гносеологии рационализма за их абстрактный, по своей сущности, антигуманный характер. Они утверждают, что в рационалистической модели познания предмет познания выступает как нечто чуждое сознанию исследователя, а мыслительная деятельность познающего субъекта принимается во внимание лишь как методика, способ оперирования с объектами, от которого можно отвлечься, как только получен результат. Причем познающему субъекту — ученому, неважно какое применение найдет этот результат. Это выходит за рамки интереса исследователя. Важен сам процесс познания, поиск объективной истины. Термин «объективный» в их интерпретации принимает оттенок антисубъективности, античеловечности, бездушного отношения к действительности.

Представители иррационализма требуют коренного пересмотра основных принципов традиционной рационалистической гносеологии. Они выступают против произведенной рационалистической традицией разрыва познавательного акта на субъектно-объектные отношения.

Поэтому усилия иррационалистов направлены на то, чтобы преодолеть эту традиционную поляризацию познавательного акта. Примером реализации этой идеи служит персоналистическая **концепция познания как «вовлечение».** Познание с этих позиций, рассматривается как всеохватывающее движение, которое объединяет субъект со всем окружающим миром. Оно выступает одновременно и как непосредственное существование «Я», и как его действие, и как познание этого действия. «Познающий субъект при таком подходе, — считает основоположник французского персонализма Э. Мунье, — уже не выступает как чистое сознание или безличностное бытие, а как человек, который живет и действует: я мыслю с моим телом, с моими руками, с моей страной, с моим временем. «Я» начинает свое мышление не от абстрактных идей, изолированных символов, а от опыта, пронизывающего всю жизнь личности. Познание больше не выступает как нечто «объективное», а как нечто такое, куда я глубоко вовлечен, где объект ощущается и объясняется в той мере, насколько включен я в него. Такая форма познания непосредственно организует мою жизнь и мой быт». В процессе вовлечения, считают персоналисты устанавливаются новые отношения между познающим и познаваемым — это больше не отношения безличности и безразличия, а отношения заинтересованности.

Преодоление традиционной концепции познания, основанной на объектно-субъективных отношениях и реализацию теории познания с позиции субъективно-субъектных отношений персонализм связывает с включением в теорию познания в качестве главного познавательного средства — эмоционально-чувственных и эмоционально-волевых факторов любви и веры. «Современная психология, — писал другой видный персоналист Ж. Лакруа, — открыла в любви наиболее совершенный инструмент познания. Любовь утверждает ценность того, на кого направлено это чувство. Она дорожит проявлением индивидуального и не стремится превратить его в объект обладания».

Любовь, с точки зрения персоналистов, наиболее адекватно раскрывается в **вере.** Поэтому вере принадлежит важнейшая роль в познавательном процессе. «Вовлеченное познание, — подчеркивает Ж. Лакруа, — имеет старое и прекрасное имя — вера». Персоналисты стремятся доказать, что вера входит необходимым составным компонентом во всякий познавательный акт. Она предшествует знанию, является движущей причиной и конечной целью познания. Таким образом, в персонализме осуществляется подмена гносеологического субъекта психологическим.

При разработке теории верований персоналисты подчеркивают личностные, эмоционально-психологические моменты познания, наличие в самом познавательном акте момента волевого выбора, удовлетворения и т. д. Вера в этой концепции предстает как некая психологическая установка, как форма принятия решения

без достаточного экспериментального и логического обоснования. По характеристике М. Недонселя, «вера выражает утвердительную силу духа. Она является отправной точкой всякого познания, помогает преодолеть разрыв между знанием и незнанием, служит средством их интеграции». Для доказательства этих положений персоналисты используют тот факт, что в жизни людей, в том числе и в познавательной деятельности, немаловажное значение имеют такие моменты как вера, уверенность, убеждение.

Действительно, следует признать, истина никогда не выступает в абсолютно законченном и завершенном виде: какая-то часть нашего знания получила свое подтверждение общественной практикой и стала объективной истиной, другая же часть еще не проверена и вызывает сомнение. И то, что в процессе познания человек непременно ставится перед выбором между более убедительным и менее убедительным объяснениями процессов действительности — является объективным основанием необходимости веры как определенного этапа в процессе познания. Вера необходима человеку для мобилизации его духовных и физических сил, при недостатке информации или отсутствии достаточных доказательств. Она играет компенсаторную функцию: в качестве положительной эмоции вера позволяет человеку двигаться дальше в сфере неизвестного.

Но персонализм неоправданно расширяет область применения веры. Он, по сути дела, размывает границы между рационально-обоснованным знанием и субъективным выбором человека. Эта тенденция отчетливо проявляется, когда персоналисты проводят полное отождествление веры и убеждения. «Всякая уверенность, — заявляет Ж. Лакруа, — есть вера, поскольку она содержит акт выбора». Постараемся же более внимательно разобраться в том, какую роль играет вера в познавательном процессе и как соотносятся друг с другом **знания, вера и убеждение.**

Проблема роли веры и убеждения в познании может рассматриваться прежде всего с позиций места в познавательном процессе **субъективно-личностных факторов**. Огромное значение этих факторов в познавательном процессе, по-видимому, не отвергает ни одна гносеологическая теория. В гносеологии признается особо важная роль субъективного фактора в достижении нового знания. Для дальнейшего развития научного познания, принятие практических решений исследователю необходима определенная уверенность в достоверности своих знаний. Особенно возрастает роль субъективного фактора в познании в случае принятия принципиально новых решений. Перед исследователем остро встает вопрос о выборе тех или иных мировоззренческих и методологических посылок. Поэтому для мобилизации духовных и физических сил, обретения психологической стабильности исследователь на различных этапах творческого процесса может использовать как веру, так и убеждение.

Убеждение и вера с психологической точки зрения проявляется одинаково. Они представляют собой субъективно-личностное отношение человека к объективно неоднородному знанию. Из всех сведений, которыми располагает человек, предметом веры или убеждения, становятся те из них, которые имеют знание для его повседневной жизни. Круг таких сведений определяется особенностями самой деятельности человека, его практическими и духовными интересами. Вера и убеждение предполагают определенное эмоционально-волевое отношение к познаваемому объекту: в каждой из этих форм наличествует момент волевого выбора, преодоление сомнения, обретения состояния психологической стабильности. Это проявляется, например, в готовности человека отстаивать свои убеждения, принимать практические решения.

Но наряду с общими психологическими характеристиками убеждение и вера различаются как по предмету применения, так и по основаниям принятия решения. **Убеждение — это выражение внутренней уверенности субъекта в истинности идеи. Предметом убеждения является логически обоснованное и практически подтвержденное знание о действительности.** Знание и убеждение-однопорядковые явления. Знание в теоретической форме выражает объект действительности. Убеждение же переводит этот объект в практическую сферу. Оно служит необходимым средством реализации знаний, создает целеустремленность, эмоциональное возбуждение, которое необходимо для практической реализации идеи. В случае убеждения объективно истинное знание переходит во внутреннюю уверенность человека, которая толкает, психологически настраивает его на практическое действие. Таким образом, убеждение можно истолковать как объективную истину, оплодотворенную волей, чувствами и стремлениями человека.

Предметом же веры могут быть только те идеи, которые еще не получили достаточного логического обоснования и не подтверждены практикой, т. е. не имеют значения объективных истин. В той ситуации, когда однозначно обоснованных и проверенных на практике знаний оказывается недостаточно при формировании той или иной гипотезы, при принятии практических решений исследователю приходится руководствоваться верой в правильность избранного пути, верности выбранных исходных посылок. Таким образом, **вера** в отличие от убеждения, **имеет в качестве своего предмета гипотетические положения.** Эти положения формируются на основе познания и практической деятельности человека. Но содержание веры нельзя непосредственно вывести из этих предпосылок. Между логическими и эмпирическими предпосылками веры и содержанием самой веры имеется разрыв, преодоление этого разрыва осуществляется на основе волевого выбора, интуиции и других нерациональных форм познания. Проблема состоит в том, как объяснить основание этого выбора, дать ему естественное или сверхъестественное

толкование. С точки зрения персонализма, основание веры носит не гносеологический, а этико-религиозный характер. Каждое частное верование возможно лишь в силу приобщения человека к фундаментальной вере — вере в Бога.

Рационализм, не отрицая присутствия в познавательном процессе нерациональных моментов, интуиции веры, — считает необходимым дать им естественное объяснение на основе взаимодействия общественной и индивидуальной сторон познающего субъекта. Реальный познающий субъект — это индивид, освоивший достижения человечества, культуру, превративший их в свои силы и способности. Интуиция — это и есть действие развитого на основе освоения материальной и духовной культуры творческого воображения субъекта, или, как выражается ростовский философ В. Дубровин «действие чужого, общественного «Я» во мне». Следовательно, реальной базой интуитивных прозрений выступает интериоризованная, то есть освоенная индивидом общественная культура. Но эта культура начинает «говорить» в индивиде в какие-то особенные моменты, «моменты прозрения». Каковы конкретные предпосылки возникновения этих моментов, раскрывается в учении о роли воображения в познании.

Таким образом, **основные направления современной философии признают принципиальную возможность познания действительности.** Однако они существенно расходятся во мнении при решении вопросов о характере процесса познания и наиболее эффективных познавательных средствах. У каждой школы, течения есть свои серьезные аргументы и с ними надо считаться в своей теоретической и практической деятельности.

тема 14

Проблемы научной рациональности в современной «философии науки»

1/ Неокантианские концепции методов научного познания (Марбургская и Баденская школы)

2/ Разработка методологии научного познания в позитивизме и неопозитивизме

3/ Концепция науки в критическом рационализме

4/ Научная рациональность как предмет исследования в отечественной «философии и методологии научного познания»

Рассмотрение проблем и возможностей познания, как мы убедились по изучению предыдущих тем, является одной из сквозных проблем истории философии. Однако в различные эпохи эта проблема приобретает свои специфические черты, рассматривается в различных ракурсах. В современную эпоху она связана, прежде всего, с характерными чертами развития научно-технической цивилизации, с порождаемыми ею формами осознания действительности.

Ведущую роль в становлении и развитии научно-технической цивилизации сыграла и продолжает играть наука. Бесспорные успехи научного познания привели к распространению в общественном сознание неоправданно завышенных оценок возможностей науки, культа научного познания. Для многих людей нашего времени вера в науку в значительной мере заменила веру в Бога. Наука для этих людей стала играть роль религии, способной дать окончательные ответы на все коренные проблемы устройства мира и человеческого бытия. Вместе с тем, отчетливо выявившиеся в наше время антигуманные последствия научно-технической цивилизации порождают и активную оппозицию культа научной рациональности. Наука нередко объявляется ответственной за все пороки и грехи современной цивилизации.

В современной философии сформировалось течение, поставившее перед собой задачу определить особенности научного познания и его специфику для разных областей действительности, выявить строение и динамику научного знания, закономерности развития науки. Данное течение получило название **«философия науки».** В рамках философии науки можно выделить ряд крупных школ: неокантианство, позитивизм и неопозитивизм, критический рационализм, «философию и методологию научного познания».

1
Неокантианские концепции методов научного познания (Марбургская и Баденская школы)

Одним из направлений «философии науки» является **неокантианство.** Неокантианство стремилось возродить некоторые важные принципы философии Канта. Неокантианство зародилось в 60-х гг. XIX столетия в Германии. Пик его популярности приходится на конец XIX — начало XX века. Однако и по сей день оно продолжает оказывать довольно сильное влияние на всю европейскую философию. В неокантианстве отчетливо выделяется две философские школы, получившие свое название от имени университетских центров, где работали их представители: Марбургская и Баденская (Фрейбургская). Этим школам присущи ряд общих установок: 1) положительная оценка ими наследия Канта как учения, опираясь на принципы философствования которого, можно в современных условиях решить насущные проблемы науки и общественной практики; 2) ориентация на исследование методов научного познания, понимание философии как критической теории науки; 3) приверженность трансцендентальному методу истолкования действительности, в соответствии с которым познание понимается не как отражение действительности и не как описание реальности, а как деятельность по созданию предмета познания вообще, и науки, в частности. Истолкование же этих общих принципов подхода в различных школах неокантианства имеет довольно существенные различия. Рассмотрим же конкретно учение Марбургской и Баденской школ.

В Марбургской школе Г. Коген (1842—1918), П. Наторп (1854—1924), Э. Кассирер (1874—1945) основные усилия были направлены на разработку **трансцендентального метода** познания. При разработке основных положений кантовской теории они выступили против истолкования «вещи в себе» как объективной реальности, которая, действуя на органы чувств человека, производит ощущения. «Вещь в себе», по их мнению, не может быть дана познанию. Однако она «задана», как задаются математической функцией числовой ряд и каждый из его членов. Следовательно, «вещь в себе» не объект, а цель, регулятивный принцип познания, его идея. Вместе с тем, неокантианцы отвергают субъективизм, сводящий все к односторонней активности мышления. В ортодоксальном субъективизме они видят угрозу сведения познания, мышления к психологическим процессам.

Трансцендентальный метод в трактовке Марбургской школы сводится к освобождению научного познания от психологизма, то есть от антропологического обоснования единства научного знания. Источником научного знания, по их мнению, является не структура сознания познающего субъекта, а логическая структура науки. Природа естествознания вытекает из самих естественных наук. Следовательно, место, где природа обладает реальностью, и есть естест венные науки. В результате, теория познания превращается

в логику чистого познания, то есть исследование логической структуры познания независимо от ее связей не только с действительностью, но и чувственным познанием.

Однако, в отличие от неопозитивизма, неокантианцы искали пути развития логики научного познания не в формально-аналитической сфере, а в содержательной. Поэтому в их изысканиях присутствует довольно сильный налет гносеологизма. Отсюда вытекают внутренние противоречия неокантианцев. В чем же состоят эти противоречия? Конечной целью философии объявляется исследование логических основ точных наук. При этом утверждается, что логика исследует лишь правильность, закономерность, всеобщность и необходимость знания, но не истинность. Однако в неокантианстве постоянно возникает проблема соотношения знания с действительностью, необходимость ответа на вопрос об объективной основе знания. «Антиметафизическая» направленность их философии исключала возможность идти по пути Гегеля и восстановить Абсолют как основу всего бытия, а том числе бытия культуры, однако марбургцы прибегают к допущению Бога (Коген) или Логоса (Наторп) как объективной основы бытия, мышления и нравственности.

Баденская школа: В. Виндельбанд (1848—1915), Г. Риккерт (1863—1936). Разделяя с представителями Марбургской школы общие установки неокантианства, философы Баденской школы сконцентрировали свое внимание на разработке методологии научного познания и вытекающего из этого переосмысления роли и назначения философии. Они утверждали, что существует принципиальное различие между **естествознанием (науками о природе) и обществознанием (науками о культуре или о «духе»).** По их мнению, это различие обусловлено не предметом познания, не онтологической основой, а методологией наук. Основную установку Баденской школы сформулировал *В. Виндельбанд* в своей речи *«История и естествознание»*: «Опытные науки ищут в познании реального мира либо общее, в форме закона природы, либо единичное, в его исторической обусловленности. Одни из них — суть науки о законах, другие — науки о событиях, первые учат тому, что всегда имеет место, последние тому — что однажды было. Научное мышление в первом случае есть **номотетическое** [законополагающее. — А. Р.] мышление, во-втором — мышление **идеографическое** [описывающее особенное. — А. Р.]». Отправным моментом для этого деления наук служит убеждение, что ни одна наука не может отобразить действительность. Науки только по-разному преобразуют ее. Естествознание преодолевает многообразие действительности путем отвлечения (абстрагирования) от частного и особенного, на основе упрощения действительности, формулирования общего, а, точнее, всеобщего закона. Естествознанию не под силу знание индивидуального. Впрочем, оно его и не интересует. Однако для человеческой истории индивидуальное

является главным. Поэтому исторические науки, науки о культуре занимаются исследованием единичных, неповторимых явлений и событий.

Итак, с точки зрения философов Баденской школы, **естественные науки** изучают общее, повторяющееся, закономерное в явлениях, руководствуясь **генерализирующим** (обобщающим) или **номотетическим** (законополагающим) методом, а **науки о культуре — индивидуализирующим, идеографическим** (описывающим) методом.

Главная проблема, которую предстояло решить этим философам, заключалась в следующем: как возможна наука об индивидуальном, а не об общем. Г. Риккерт предложил такое решение: индивидуальное следует осмысливать через **соотнесение с ценностями.** Многообразие событий получает свое единство через ценностное восприятие. Однако, по Риккерту, ценности не следует путать с оценкой. Оценка — это субъективное отношение, не выходящее за пределы установленных фактов. Ценности же — это независящая от субъекта реальность. Они действуют сами по себе. **Ценности** априорны, трансцендентальны, общезначимы.

В каком-то смысле Риккерт прав. Ценности — это характеристика не индивидуального, а общественного сознания — идеальные социальные формы, функционирующие в социальном взаимодействии, но через индивидуальное сознание, личность. И здесь требуется тщательно разобраться, как процесс соотношения индивидуального и общественного сознания реализуется в исторических науках, науках о культуре. Неокантианцы такой проработки не сделали. Они лишь констатировали отнесение к ценностям как важнейшее условие индивидуализирующего метода. Вместе с тем, Риккерт признает, что, конечно, и история упрощает и преобразует действительность, но она делает это иначе, чем естествознание. Она относит ее к общезначимой культурной ценности. При такой переработке действительности индивидуальность не утрачивается.

Руководствуясь проведенным Кантом различием теоретического и практического разума, неокантианцы устанавливают различие между наукой и философией. Науки опираются на теоретические суждения и эмпирические данные о сущем. Философия — это нормативное учение, учение о ценностях — **аксиология.** Ее предмет — изучение отношения субъекта и ценности. Ценности, по Риккерту, образуют совершенно самостоятельное царство, лежащее по ту сторону субъекта и объекта — **«мир трансцендентального смысла»**. Неокантианцы устанавливают определенную иерархию ценностей, символизирующую, по их мнению, прогрессивное развитие в процессе самоопределения человека. Риккерт вычисляет шесть сфер духовной жизни: логику, эстетику, мистику, этику, эротику, религию и устанавливает соответствующие им типы ценностей: истину, красоту, надличностную святость, нравственность, счастье, личную святость.

Неокантианство положило начало разработке новой отрасли философского знания — науки о ценностях — аксиологии. Сформулированные в Баденской школе принципы методологии научного познания активно используются в современном обществознании, прежде всего, в истории и социологии. На этих принципах в значительной мере базируется течение «понимающей социологии», связанное с творчеством Г. Зиммеля, М. Вебера, В. Дильтея и их последователей.

2
Разработка методологии научного познания в позитивизме и неопозитивизме

Видное место в разработке методологии научного познания принадлежит позитивизму. Понятие «позитивизм» (производное от лат. positivus — положительный) обозначает призыв к философам отказаться от метафизических абстракций и обратиться к исследованию позитивного знания. Позитивисты считают, что философия увлеклась никому не нужными, оторванными от реальной жизни метафизическими изысканиями и спорами. Сейчас, в век расцвета позитивной науки, возрастающей роли во всех сферах жизнедеятельности человека точных и конкретных знаний, необходимо сосредоточить свое внимание на «позитивном» в человеческом знании и познании.

Позитивизм исходит из признания существования некой реальности, которая со всей очевидностью непосредственно дана человеку. Понятия позитивное и данное тождественны. Данное — это то, что поддается проверке эмпирическими или логико-математическими средствами. Эта проверка должна носить общезначимый характер.

Позитивизм возникает в 30—40 годах XIX в. во Франции. Родоначальником этого философского течения является Огюст Конт (1798—1857). Идеи Конта заимствовали и развили в Англии Герберт Спенсер и Джон Стюарт Милль, в России — П. Л. Лавров, Н. К Михайловский и др. О. Конт, в определенной мере, является продолжателем идей французского Просвещения. Вслед за Сен-Симоном и Даламбером, он сформулировал **закон о трех последовательных стадиях интеллектуальной эволюции человека,** которые свойственны ему как в филогенетическом, так и в онтогенетическом развитии: теологической, метафизической и позитивной (научной). Первая, **теологическая, стадия** все явления объясняет на основе религиозных представлений, вторая — **метафизическая,** заменяет сверхъестественные факторы в объяснении природы сущностями, причинами. Задача этой стадии критическая: разрушая прежние представления, она подготавливает третью стадию — **позитивную, научную.** Позитивизм понимает свое предназначение как критику ненаучного знания, основное острие этой критики направлено против метафизического подхода. В данном случае под словом мета-

физика понимается традиционный, философский подход *(«Метафизика» Аристотеля)*. История «тяжбы» философии с наукой, считает Конт, показала, что всякие попытки приспособить метафизическую проблематику к духу научности заведомо обречены на провал. Поэтому следует отказаться от метафизики. Наука больше не нуждается в стоящей над ней философии, а должна опираться сама на себя.

Позитивистский подход предполагает два коренных преобразования. В сфере науки он означает ее отказ от метафизических наслоений. К таким наслоениям Конт относил претензии науки на раскрытие причин явлений и проникновения в их сущность. Он утверждал, что наука не объясняет действительность, а лишь описывает явления. Она не отвечает на вопрос «почему?», а отвечает на вопрос «как?». Последовательное проведение данного тезиса Конта означало бы отказ науки от принципа причинности, отрицание возможности раскрытия объективных, закономерных связей. Конт не делает таких крайних выводов, он пытается сохранить эти бесспорные составные элементы, научного подхода, что создает внутренние противоречия в позитивистском подходе к науке и философии.

Отрицая прежнюю «метафизическую» философию, Конт не отказывается от философии как таковой. Он полагает, что для адекватного познания действительности отдельных частных наук недостаточно. Существует объективная потребность разработки общенаучных методов познания, а так же раскрытия связи между отдельными науками, создания системы научного знания. Решение этих задач и является прерогативой «новой философии». А для этого «старая философия» должна быть коренным образом переосмыслена, «очищена от всех метафизических пережитков». Таким образом, **позитивизм претендует на роль «философии науки».** По замыслам Конта, конкретные науки должны выявлять частные закономерности различных предметных областей знания, философия же должна направить свои усилия на познание наиболее общих закономерностей, на систематизацию научного знания. При этом в своей систематизаторской деятельности философия должна ориентироваться на строгие образцы естественнонаучного знания, философские системы О. Конта, Г. Спенсера, Дж. Ст. Милля носили характер энциклопедических классификаций имеющегося научного знания. Большое количество томов говорило о богатой эрудиции их авторов, но не давало ничего нового для науки, не носило характер творческих изысканий.

Позитивистские системы Конта, Спенсера, Милля создавали определенную научную картину мира, опирающуюся на принцип механистического истолкования действительности. Процесс естественнонаучного знания на рубеже XIX—XX вв. связанный с развитием квантовой физики, поставил под вопрос механистическую методологию, основанную на принципах ньютоновской физики и разрушил прежнюю картину мира. Вместе с этим, под вопросом ока-

залась и эмпирическая методология научного познания, поскольку в ходе исследований выявилась зависимость результатов научных опытов от приборов и органов чувств человека. Интенсивное развитие психологических исследований поставило на повестку дня вопрос о связи этой науки с другими науками, изучающими человека и окружающий его мир. В этих условиях философия, опирающаяся на принципы позитивизма, переживает серьезный кризис. Она вынуждена поставить в центр своего внимания такие вопросы, которые приверженцы контовского учения считали сугубо метафизическими: о природе познания, об отношении субъекта и объекта, о взаимоотношении психического и физического, о характере и истоках «опыта» и т. д. Возникает вторая стадия в развитии позитивизма — **эмпириокритицизм** (критика опыта) Э. Махом (1838—1916), Р. Авенариусом (1843—1896) и др.

Эмпириокритицизм сохраняет основную установку позитивизма на описание позитивного, опытного знания. Его представители настаивают на необходимости борьбы в науке с засильем метафизических подходов, на изъятие из науки таких «метафизических» понятий как «субстанция», «причинность», «материальное», «идеальное» и т. п. Принципиальное отличие данной стадии развития позитивизма от предшествующей состоит в том, что основную задачу философии ее представители видели не в построении всеобъемлющей **системы научного знания, а в создании теории научного знания.** На практике же разработка этой теории научного знания означала возврат философии к традиционной гносеологической проблематике, решаемой с позиций субъективного идеализма Д. Беркли и Д. Юма.

Третий этап в развитии позитивизма — **неопозитивизм** — начинается в 20-х гг. XX в. Его родоначальниками являются австрийский физик-теоретик М. Шлик (1882—1936), австрийский философ, логик и математик Л. Витгенштейн (1880—1951), немецкий философ и логик Р. Карнап (1891—1970), английский философ, логик и математик Б. Рассел (1872—1970) и др. Как и две предшествующие стадии позитивизма, неопозитивизм начинает свою борьбу за «подлинную философию» с критики метафизики. Неопозитивисты упрекают традиционную философию в неясности рассуждений, в излишней усложненности языка, в оперировании полумистическйими понятиями типа «чистый разум», «абсолютная идея» и т. д. Философия, по мнению неопозитивистов, должна быть коренным образом преобразована. К ней необходимо предъявить строгие требования, которые сложились в современном естествознании и математике.

Следует отметить, что неопозитивизм неоднороден: как философское течение он состоит из ряда философских школ и прошел в своем развитии ряд последовательных этапов. Исторически первый и основной вариант неопозитивизма — **логический позитивизм.** Представитель логического позитивизма исходил из предпосылки,

что предметом философии не может быть и теория познания, поскольку ее решения вынуждены выходить на мировоззренческую проблематику, а это неизбежно выталкивает философское мышления в сферу «метафизических» проблем. По их мнению, **философия** вообще не имеет предмета исследования, потому, что она не является содержательной наукой о какой-то реальности, а представляет собой род деятельности, **особый способ теоретизирования.**

В чем же состоит этот способ теоретизирования, с точки зрения неопозитивистов? Представители логического позитивизма считают, что задача философии сводится к логическому анализу научных высказываний и обобщений. При этом неопозитивисты исходят из предпосылок, что все знания выражаются с помощью языка, в виде каких-то высказываний. Центральная задача философии — разработать принципы проверки этих высказываний на соответствие их опыту человека, позитивному данному. Б. Рассел выдвинул положение о том, что все высказывания делятся на три основных категории: 1) логико-математические (аналитические); 2) эмпирические (синтетические); 3) метафизические (научно-неосмысленные). Философия, по мысли неопозитивистов, должна проанализировать высказывания, имеющие хождение в науке, на основе анализа изъять из науки все научно-неосмысленные высказывания, обеспечить построение идеальных логических моделей осмысленного научного рассуждения.

Естественно встает вопрос: как можно определить, являются те или иные высказывания научными или ненаучными? Каков критерий научности? Для этого логическим позитивизмом была выдвинута «верификационная концепция знания» или **принцип верификаций** высказываний (от лат. veritas — истина). Согласно этому принципу, любое высказывания в науке, практике, философии подлежит опытной проверке на истинность. Только те высказывания имеют научный смысл, которые допускают, в конечном счете, сведение их к высказываниям, фиксирующим непосредственный чувственный опыт индивида, к «атомарным высказываниям».

Неопозитивизм, как мы видим, истолковывал **истину как совпадение высказываний с непосредственным опытом человека.** Но он не мог не учитывать специфику научного и философского знания, которое соприкасается с опытом не непосредственно, а опосредованно, через целую цепь рассуждений. Эти непосредственно не связанные с опытом высказывания, неопозитивисты предложили назвать «молекулярными высказываниями». И подобно тому, как молекулы состоят из атомов, так и молекулярные высказывания могут быть составлены из «атомарных высказываний», то есть тех, которые могут напрямую сопоставлены с подтверждающим или опровергающим их опытом. При проверке на истинность необходимо пройти весь путь построения молекулярных предложений и свести их до «атомарных» или «протокольных высказываний».

Однако в ходе исследований довольно скоро выявилось, что многие высказывания науки невозможно свести к «эмпирическому данному», к непосредственному опыту. Особенно наглядно это проявлялось в отношении научных высказываний о фактах прошлого и высказываний, носящих широкий, обобщающий характер, формулирующих законы природы. Логический позитивизм встал перед дилеммой: либо исключить эти высказывания из науки, либо дать новое истолкование принципа верификации. Они заявили, что требование необходимости осуществления эмпирической проверки касается только частных высказываний. В большинстве же случаев эмпирическая проверяемость должна подразумеваться только принципиально. Ученые должны исходить из установки о том, что верификация всегда логически возможна, мыслима по отношению ко всем высказываниям.

Это отступление от принципа верификации существенно поколебало устои неопозитивизма. Но не только внутренние трудности процесса верификации ставили под сомнение учение неопозитивизма. Его критики вскоре весьма аргументированно показали, что сам принцип верификации не может быть верифицируем и, следовательно, его провозглашение является высказыванием, не имеющим смысла, то есть относящимся к разряду метафизических высказываний. Так обнаружилась глубокая внутренняя противоречивость исходных установок неопозитивизма. Вместе с тем, была выявлена и противоречивость принципа верификаций самой научной теории. Действительно наука, как утверждают неопозитивисты, опирается на опыт. Но она не может развиваться только на основе опыта. Большое значение для развития науки имеет творческое, конструктивное мышление. Это мышление поднимается над опытом и создает новый результат, который напрямую не содержится в эмпирических данных, чисто экспериментальных действиях. Внутренняя противоречивость неопозитивистских установок, критика этих установок представителями других философских направлений привели к утрате неопозитивизмом своего влияния в философии науки и разработке проблем методологии научного познания с позиций **постпозитивизма.**

Однако прежде, чем приступить к рассмотрению постдозитивизма следует отметить, что усилия неопозитивистов не были бесплодны для науки и философии. Они дали определенные положительные результаты. Следует согласиться с неопозитивизмом в том, что процесс мышления, процесс познания становится доступным логическому исследованию лишь в языковой форме. Отождествление форм языка и форм логики открывало новые возможности для комплексного анализа знания, в частности, для логико-лингвистического анализа. Движение от языковой формы к формально-логической, а также от математико-логической формы к более общему логическому формообразованию открывает возможность, с одной стороны, движение «восхождение», ко все более широкой

формализации, с другой стороны, нисхождение от более общих логических форм к более конкретным языковым высказываниям. На пути «восхождения» возможно построение множества относительно обособленных или взаимосвязанных языковых, формально-логических, математико-логических систем: достаточно взять в качестве отправной точки какие-либо языковые образования (имена, предложения, их комплексы), договориться (заключить конвенцию) и родятся новые системы исчисления высказываний.

Таким образом, неопозитивисты создали новые легко формализующиеся типы анализа языка. На этой основе были созданы предпосылки формализации огромной области гуманитарного знания, проникновение в это знание математических методов и аппарата. Эти предпосылки были реализованы в структурализме. **Структурализм** — это течение на стыке современной науки и философии, выражающее стремление придать гуманитарным наукам статус точных наук. Авангардную роль в этом процессе сыграла лингвистика. Введение лингвистических моделей в этнографию привело к превращению этой описательной науки в этнологию.

3
Концепция науки в критическом рационализме

Постпозитивистскую стадию в разработке проблем методологии научного познания наиболее ярко представляет критический рационализм. К. Поппер (1902—1988), Т. Кун (род 1922 г.). И. Лакатос (1922—1974), П. Фейерабенд (род. 1924 г.). **Критический рационализм** не просто пересмотрел исходные принципы неопозитивизма в отношении методологии научного познания, но радикальным образом изменил сам предмет изучения. С точки зрения критического рационализма предметом изучения являются не высказывания, а наука как целостная, динамичная, развивающая система. Критические рационалисты считают, что научное значение является целостным по своей природе. Его нельзя разбить на отдельные высказывания или на независимые друг от друга уровни: уровень наблюдений (эмпирический) и уровень теории (теоретический). Любое эмпирическое высказывание обусловлено какой-то теорией. В научном знании философские концепции тесно переплетаются, взаимосвязаны с собственно научными. А это значит, что философия не только оказывает стимулирующее (негативное или позитивное) воздействие на науку, философские положения органически входят в «тело» науки. Наука, как целостное явление, требует к себе разносторонних подходов: историко-научного, методологического, науковедческого, психологического, логического и т. д.

Основоположник критического рационализма К. Поппер исходил из предпосылки, что законы науки не выражаются аналитическими суждениями и в то же время не сводимы к наблюде-

ниям. А это означает, что эти законы не верифицируемы. Науке, по мнению К. Поппера, нужен другой принцип — не принцип верификации, а фальсификация, то есть не подтверждение на истинность, а опровержение неистинности. **Фальсификация,** по Попперу, это принципиальная опровержимость (фальсифицируемость) любого учреждения, относящегося к науке. **Принцип фальсификации** используется К. Поппером как разграничительная линия в отделении научного знания от ненаучного.

Принцип фальсификации, в каком-то смысле, непосредственно направлен против принципа верификации. К. Поппер утверждал, что истинным можно считать такое высказывание, которое не опровергнуто опытом. Если найдены условия, при которых хотя бы некоторые базисные «атомарные высказывания» (теории, гипотезы) ложны, то данная теория, гипотеза опровержима. Когда же опытное опровержение гипотезы отсутствует, то она может считаться истинной, или, по крайней мере, оправданной. Но истолкование принципа фальсификации как антиверификации является неточным. У К. Поппера этот принцип имеет гораздо более широкое и принципиально иное значение. С точки зрения Поппера, научное знание не сводимо к опытному, эмпирическому. Эмпирическое знание — это только один уровень научного знания. Наряду с ним, существует и другой — теоретический. Эмпирический и теоретический уровни органически связаны между собой. Поэтому принцип фальсификации — это не способ эмпирической проверки, а определенная установка науки на критический анализ содержания научного знания, на постоянную необходимость критического пересмотра всех его достижений. Таким образом, К. Поппер утверждает взгляд на науку как на постоянный динамический процесс, в котором непрерывно происходят какие-то изменения. Причем, развитие научного знания, по Попперу, не следует представлять как прогрессивный, «кумулятивный» процесс, т. е. процесс добавления, накопления новых истинных знаний. Научные теории независимы друг от друга. Они в своем развитии не дополняют, а развивают друг друга. В науке постоянно проходит процесс перестроек теории.

Существенный вклад в разработку идей критического рационализма внес профессор Принстонского университета США Т. Кун. Он считает, что не следует представлять науку как собрание истинных или ложных идей, высказываний, теорий, развивающихся по своим собственным законам — законам познания. В науке действует человек-ученый как субъект научной деятельности. При этом Кун подчеркивал, что научное познание осуществляется не учеными-одиночками, а **сообществом ученых-профессионалов,** действующих по неписаным правилам, которые регулируют их взаимоотношения друг с другом и обществом, в целом. Например, таким правилом является запрет обращаться к

властям или широким массам, чтобы они выступили в качестве арбитров для разрешения научных споров. Таким арбитром может быть только компетентная профессиональная группа.

Таким образом, Кун исходит из представления о **науке как социальном институте**, в котором действуют определенные социальные группы и организации. Однако главным, объединяющим началом сообщества ученых, с точки зрения Куна, являются не нормы профессиональной этики, а единый стиль мышления, признание данным сообществом определенных фундаментных теорий и методов исследования. Эти положения, объединяющие сообщество ученых, Кун назвал **парадигмой.** «Под парадигмой, — писал Т. Кун, — я подразумеваю признанные всеми научные достижения, которые в течение определенного времени дают научному сообществу модель постановки проблем и их решения» *(Кун Т. Структура научных революций. — М., 1971. — С. 11).* Из этих моделей, по мнению Куна, возникают конкретные традиции того или иного направления в исследовании.

Парадигмы имеют как познавательную, так и нормативную функции. Они дают ученым основные принципы их познавательной деятельности и формы реализации этих принципов. Парадигмы, по словам Куна, являются источником методов, проблемных ситуаций, стандартов решения проблем, принятых в тех или иных сообществах ученых. Более низким уровнем организации научного знания, по сравнению с парадигмой, является **научная теория.** Каждая теория создается в рамках той или иной парадигмы. Теории, существующие в рамках различных парадигм, не сопоставимы. Поэтому одна и та же теория не может входить в разные парадигмы без предварительного ее серьезного переосмысления. А это означает, что при смене парадигм невозможно осуществить преемственность теорий, то есть какие-то теории перенести из старых парадигм в новые. В контексте новых парадигм старые теории получают новое содержание, иную интерпретацию.

Позднее Кун называет парадигмы **дисциплинарными матрицами.** Они дисциплинарны, потому что принуждают ученых к определенному поведению, стилю мышления, а матрицы — потому что состоят из упорядоченных элементов различного рода, причем, каждый из них требует дальнейшей спецификации. Дисциплинарная матрица, по Куну, состоит из четырех основных элементов: 1) символические обобщения или формализованные конструкции, используемые членами сообщества ученых без сомнений и разногласий; 2) «метафизические» общеметодологические представления, концептуальные модели; 3) цементирующие данное научное сообщество ценности. Наиболее укоренившимися ценностями являются ценности, касающиеся предсказаний. Они должны быть точны, количественно обоснованны, просты, логичны, с высокой степенью вероятности; 4) «образцы» — признанные примеры.

Развитие науки представляется Куном как **скачкообразный, революционный процесс**, сущность которого выражается в смене парадигм или дисциплинарных матриц. На каждом конкретном историческом отрезке в рамках сообщества ученых складывается определенная парадигма. Развитие науки какой-то период идет в рамках данной парадигмы: происходит накапливание эмпирического материала, обработка данных, совершенствуются методики исследований и т. д. Этот период развития знания Кун называет **«нормальной наукой»**.

Однако спокойное развитие науки не может длиться вечно. Постепенно возникают причины для сомнения в ясности, очевидности и обоснованности общепринятых теоретических положений. Парадигма как привычный стиль мышления расшатывается, и на каком-то этапе наступает кризис основных исходных понятий в данной науке. Кун описывает этот кризис как с содержательной стороны развития науки (противоречия новых данных методик выводам и методикам устоявшейся парадигмы), так и с эмоционально-волевой (утрата доверия к исходным принципам действующей парадигмы со стороны какой-то значительной части научного сообщества). И в переходе к новой парадигме действуют эти же факторы. Переход от старой к новой парадигме, отмечает он, не может основываться на чисто рациональных доводах, хотя этот элемент значителен. Здесь необходимы волевые факторы — убеждение и вера. «Требуется выбор между альтернативными способами научного исследования, причем, в таких обстоятельствах, когда решение должно опираться больше на перспективы будущего, чем на прошлые достижения. Тот, кто принимает парадигму на ранней стадии, должен часто решаться на такой шаг, пренебрегая доказательством, которое обеспечивается решением проблемы. Другими словами, он должен верить, что новая парадигма достигает успеха в решении большего круга проблем, с которыми она встретится, зная при этом, что старая парадигма потерпела неудачу при решении некоторых из них. Принятие решения такого типа может быт основано только на вере» *(Там же.— С. 207)*.

Однако Кун — не сторонник иррациональных оснований смены парадигм. Подчеркивая эмоционально-волевой характер принятия решения, он указывает, что это решение, эта вера опираются на определенные рациональные основания, которые заложены в логике научного исследования в тех требованиях, которые предъявляют к стилю и способу мышления новые научные данные. Постепенно эти рациональные основания углубляются, и новая парадигма завоевывает в сообществе все большее количество сторонников до тех пор, пока она не займет доминирующие позиции и не превратится в «нормальную» науку. Затем цикл снова повторяется. Итак, для Поппера наука — это перманентная революция, постоянный критический пересмотр знаний, для Куна — развитие науки — это смена парадигм, периодические скачкообразные изменения в стиле мышления, методологии и методике научного исследования.

Близкую по смыслу, хотя и в ряде положений отличающуюся от концепции Куна, теорию развития науки представил профессор Лондонской экономической школы И. Лакатос. Основной структурно-динамической единицей его модели науки является **научно-исследовательская программа.** По характеристике Лакатоса, исследовательские программы являются величайшими научными достижениями и их можно оценивать на основе прогрессивного или регрессивного сдвига проблем. Прогрессивный «сдвиг проблем» — означает по Лакатосу, — **научную революцию.** Каков же критерий прогресса исследовательских программ? Исследовательская программа считается прогрессирующей тогда, когда ее теоретический рост предвосхищает ее эмпирический рост, т. е. когда она с некоторым успехом может предсказать новые факты. Регресс наступает тогда, когда она дает запоздалое объяснение научных открытий или фактов, предвосхищаемых и открываемых конкурирующей исследовательской программой. Если данная исследовательская программа объясняет больше, нежели конкурирующая, то она вытесняет последнюю из оборота сообщества ученых.

Каждая исследовательская программа, считает Лакатос, представляет собой сложную и структурированную систему, состоящую из ряда элементов: «жесткого ядра» — совокупности суждений, которые явно или неявно являются теоретической основой данного стиля мышления, «запретного пояса» — суждений, связывающих исследовательскую программу с эмпирическими данными, «негативной эвристики», указывающей, каких путей исследования следует избегать, и «позитивной эвристики», рекомендующей наиболее предпочтительные пути исследования. Утверждения, составляющие «жесткое ядро» в рамках данной программы, принимаются как неопровержимые. «Защитный пояс» предохраняет «жесткое ядро» от опровержения, но изменяется и совершенствуется благодаря правилам «позитивной эвристики», а также с помощью процедур фальсификации и верификации.

История развития науки, по Лакатосу, — это история борьбы и смены конкурирующих исследовательских программ, которые соревнуются на основе их эвристической силы в объяснении эмпирических фактов, предвидении путей развития науки и принятии контрмер против ослабления этой силы. По сути дела здесь И. Лакатос воспроизводит в иных терминах в более дифференцированном виде куновскую концепцию развития науки на основе парадигм. Однако при интерпретации движущих причин смены исследовательских программ, конкретных механизмов развития науки Лакатос не разделяет взгляды Куна. Он видит в науке внутреннюю и внешнюю историю. **Внутренняя история** науки базируется на движении идей, методологии, методик научного исследования, то, что, по словам Лакатоса, составляет собственное содержание науки. **Внешняя история** — это формы организации

науки и личностные факторы научного исследования. Кун подчеркивал огромное значение этих «внешних факторов», Лакатос же отдает им второстепенное значение.

Наиболее радикальные позиции в критическом рационализме занимает американский философ П. Фейерабенд. Опираясь на разработанное Поппером и Лакатосом положение о том, что при столкновении научных теорий с некоторым фактом для их опровержения необходима еще одна теория (придающая факту значение опровергающего свидетельства). Фейерабенд выдвинул методологический **принцип пролиферации** (размножения) **теорий.** Согласно этому принципу, ученые должны стремиться создавать теории, несовместимые с уже существующими и признанными. Создание таких альтернативных теорий способствует их взаимной критике и ускоряет развитие науки. Познание в таком случае представляется океаном постоянно увеличивающихся альтернатив, каждая из которых принуждает другие уточнять свои исходные позиции, и все вместе они, благодаря процессу конкуренции, развивают мощь человеческого мышления.

Принцип пролиферации в методологии Фейерабенда базируется на критике **принципа инвариантности,** от которого отталкивается неопозитивизм. Фейерабенд отвергает существование в науке теоретически нейтрального эмпирического языка, считая, что все научные термины «теоретически нагружены», их значение находится в зависимости от соответствующего теоретического контекста. Разные теории имеют разные наборы постулатов, и значения их терминов не только инвариантны, но и вообще несопоставимы друг с другом. Отсюда Фейерабенд приходит к выводу о несоизмеримости конкурирующих и сменяющих друг друга альтернативных теорий. Их нельзя сравнивать как в отношении к общему эмпирическому базису, так и с точки зрения логико-методологических стандартов и норм, так как каждая теория устанавливает свои собственные нормы.

Соединение у Фейерабенда плюрализма теорий с тезисом об их несоизмеримости порождает анархизм. Каждый ученый, по Фейерабенду, может изобретать и разрабатывать свои собственные теории, не обращая внимания на несообразности, противоречия и критику. Деятельность ученого не подчиняется никаким рациональным нормам. Поэтому развитие науки, по Фейерабенду, иррационально: новые теории побеждают и получают признание не вследствие рационально обоснованного выбора и не в силу того, что они ближе к истине или лучше соответствуют фактам, а благодаря пропагандистской деятельности их сторонников.

В этом смысле наука, считает Фейерабенд, ничем не отличается от мифа и религии и представляет собой одну из форм идеологии. Поэтому следует освободить общество от «диктата науки», отделить науку от государства и представить науке, мифу, религии одинаковые права в общественной жизни.

4
Научная рациональность как предмет исследования в отечественной «философии и методологии научного познания»

В нашей отечественной философии проблемы научной рациональности разрабатываются в рамках исследовательских программ **философии и методологии научного познания.** В. С. Степиным, В. С. Швыревым, П. Ф. Юдиным и др. Отечественные представители **«философии науки»** опираются на достижения философской мысли Запада, и в то же время вносят свой вклад в осмысление закономерностей развития научной рациональности. Характерным для отечественной «философии науки» является рассмотрение научного познания как исторически меняющейся деятельности, которая детерминирована, с одной стороны, характером исследовательских объектов, а с другой — социальными условиями, свойственными каждому исторически определенному этапу развития цивилизации.

Современная наука, отмечает В. С. Степин, дисциплинарно организована. Она состоит из различных областей знаний, взаимодействующих между собой и, вместе с тем, имеющих относительную самостоятельность. Это позволяет рассматривать науку как сложную самоорганизующуюся систему, которая в своем развитии порождает все новые относительно автономные подсистемы и новые интегративные связи, управляющие их взаимодействием.

В каждой отрасли науки — подсистеме развивающегося научного знания — можно выделить два основных уровня: **эмпирический и теоретический.** Они различаются друг от друга по трем основным критериям: 1) характеру предмета исследования; 2) типу применяемых средств исследования; 3) особенностями методов.

Эмпирическое и теоретическое исследование имеют дело с разными средствами одной и той же действительности. **Эмпирическое исследование изучает явления и их взаимодействие.** На уровне эмпирического познания сущностные связи не выделяются еще в чистом виде. **Задача теоретического уровня познания состоит в познании сущности явлений, их закона.** Следует различать эмпирическую зависимость и теоретический закон. Эмпирическая зависимость является результатом индуктивного обобщения опыта и представляет собой вероятностно-истинное знание. Теоретический же закон — это всегда знание достоверное. Получение такого знания требует особых рациональных исследовательских процедур.

Эмпирическое исследование базируется на непосредственном практическом взаимодействии исследователя с изучаемым объектом. Оно предполагает осуществление наблюдения и экспериментальную деятельность. В теоретическом же исследовании отсутствует непосредственное практическое взаимодействие с объектами реальности. На этом уровне объект может изучаться только опосредственно, в мысленном эксперименте.

Научное познание на обоих уровнях осуществляется на основе **оперирования абстракциями.** Для эмпирического уровня характерно оперирование эмпирическими объектами. Эмпирические объекты — это абстракции, выделяющие в действительности некоторый набор свойств и отношений вещей. Они отличаются от реальных объектов, которым присуще бесконечное число признаков. В эмпирическом же познании реальные объекты представлены в образе идеальных объектов, обладающих жестко фиксированным и ограниченным набором признаков. Идеализированные теоретические объекты, или, как их еще называют теоретические конструкты, в отличие от эмпирических объектов, наделены не только теми признаками, которые мы можем обнаружить в реальном взаимодействии, но и признаками, которых нет ни у одного реального объекта. Например, материальную точку определяют как тело, лишенное размера, но сосредоточивающее в себе всю массу. Таких тел в природе нет. Они выступают как результат нашего мыслительного конструирования, когда мы абстрагируемся от несущественных (в том или ином отношении) связей и признаков предмета и строим идеальный объект, который выступает носителем только сущностных связей.

Эмпирический и теоретический типы познания различаются по методам исследовательской действительности. Основными методами эмпирического исследования являются наблюдения, реальный эксперимент, описание и др. В теоретическом же исследовании применяются такие методы как идеализация — построение идеализированного объекта, методы построения теории: аксиологический, гипотетико-дедуктивный, метод восхождения от абстрактного к конкретному и т. д. На основе эмпирического и теоретического исследований в каждой отрасли науки формируются различные формы знания: эмпирические факты, законы, гипотезы, теории различного типа и степени общности.

Представители отечественной философии и методологии научного познания подчеркивают большое эвристическое значение научной рациональности. Вместе с тем, некоторые из них соглашаются с П. Фейерабендом, что научная рациональность является потенциальным носителем догматизма и авторитаризма и при определенных социальных условиях может выступить как средство укрепления всевластия авторитарной догмы, от имени которой определенные социальные силы осуществляют свое господство над людьми. Эти возможности, по мнению В. С. Швырева, связаны с тем, что собственно представляет собой специфику рациональности науки как формы рационального аппарата, моделирования реальности в системе понятийных конструкций, стоящих над обыденными представлениями о мире. Обеспечивая проникновение человеческой мысли в слои реальности, недоступные неспециализированному обыденному сознанию, рациональное сознание в то же время создает особый мир идеальных конструкций, «теоретический мир», как его называют в философско-методической лите-

ратуре. А в результате, вполне возможным становится «отчуждение» этого «теоретического мира» от мира, в котором существуют живые индивиды с их личностным сознанием, замыкание теоретического мира на самого себя, превращение его в некую «самостоятельную суперструктуру». Свойственная рациональному сознанию установка на фиксации в этих идеальных конструкциях действительности в ее сущностном бытии («сущность», «закон», «объективная необходимость» и т. д.) может приводить к претензиям на приоритет по отношению ко всем другим формам освоения действительности: (нравственным, эстетическим, религиозным, философским и т. д.).

Отчужденные от многообразной многокрасочной действительности с противоречивыми тенденциями и от живых людей в полноте их реального существования идеальные конструкции, независимые от их возможных рациональных источников, при определенных социальных условиях превращаются в догму, которая выступает в качестве «идеального плана», программы, проекта тотального преобразования действительности — общества людей, природы. И опять-таки универсальная обязательность, принудительность, тотальность этого преобразования пытаются оправдать рациональной обоснованностью лежащих в основе соответствующих программ представлений о всеобщих законах развития общества, об объективной необходимости и т. д.

Опасность отрыва научно-теоретического сознания, научной рациональности от живой деятельности, а затем опасность подавления авторитетом научной рациональности многообразия личностного мировосприятия и мироощущения, превращения теоретических конструкций из средств адекватного постижения мира в догматическую преграду такого постижения, по мнению В. С. Швырева, может проявиться в двух тесно связанных между собой формах: **в форме тоталитаристской идеологии и в форме конформистского сознания.**

О перерождении научной рациональности под влиянием тоталитаризма речь шла выше, теперь же следует показать, что представление о рациональности акцентирует внимание на точном, объективном познании действительности, вполне вписывается в конформистское сознание, становится средством его самоутверждения и самооправдания. Конформист рассуждает: «действительность, открываемая нам в рациональном познании такова, какова она есть, и поэтому остается только понять и принять ее, приспособиться определенным образом к ней, существовать в ее рамках». Рациональным поведением, с точки зрения подобного типа сознания, является наиболее успешное решение возникающих перед людьми задач в непреложно заданных рамках внешней социальной детерминации. Рациональность при этом связывается исключительно с адаптивным, приспособительским поведением *(см.: Швырев В. С. Рациональность как ценность культуры // Вопросы философии. — 1992. — № 6. — С. 91—94).*

Преодоление негативизма в отношении научной рациональности, как считают представители отечественной философии и методологии научного познания, возможно при широком всестороннем осмыслении закономерности формирования и функционировании научной рациональности. Такой подход, по их мнению, обеспечивает анализ этой рациональности с позиций **концепции «оснований науки»**. Эта концепция является модификацией учения Т. Куна о парадигме.

Активно разрабатывающий и пропагандирующий эту концепцию В. С. Степин считает, что эти основания науки организуют все разнородные знания в некоторую целостность, определяет стратегию научного поиска и во многом обеспечивают включение его результатов в культуру соответствующей эпохи. *(См.: Степин В. С. Научное познание ценности техногенной цивилизации //Вопросы философии. — 1989. — №10. — С. 3—18).*

По мнению В. С. Степина, можно выделить, по крайней мере, три главных соответствующих блока оснований науки: **идеалы и нормы исследования, научную картину мира и философские основания.** Каждый из них, в свою очередь, имеет достаточно сложную внутреннюю структуру. Как и всякая деятельность, научное познание регулируется определенными идеалами и нормативами, которые выражают ценностные и целевые установки науки, отвечая на вопрос: для чего нужны те или иные познавательные действия, какой тип продукта (знание) и каким способом получить этот продукт. Этот блок включает следующие идеалы, «нормы научного познания»: 1) доказательности и обоснованности знания; 2) объяснения и описания; 3) построения и организации знания.

Первый уровень идеалов и норм характеризует специфический подход научной деятельности, в отличие от других форм, например, искусства и т. д. Второй уровень представляет собой конкретизацию требований первого в различных конкретно-исторических эпохах. Система таких установок (представлений о нормах, объяснения, описания, доказательность, организации знания и т. д.) выражает **стиль мышления** этой эпохи. Например, идеалы и нормы описания, принятые в науке средневековья, радикально отличны от тех, которые характеризуют науку Нового времени. В средневековой науке опыт не рассматривается в качестве главного критерия истинности знания. Ученый средневековья различал правильное знание (проверенное наблюдениями и приносящее практический эффект) и истинное знание (раскрывающее символический смысл вещей), позволяющее через земные предметы соприкоснуться с миром небесных сущностей. И в содержании идеалов и норм каждого исследования можно выделить третий уровень. В нем установки второго уровня характеризуются применительно к специфике предметной области каждой науки (физике, химии, биологии и т. д.).

Второй блок оснований науки составляет **научная картина мира.** Она складывается в результате синтеза знаний, получаемых в различных науках и содержит общие представления о мире, вырабатываемые на соответствующих стадиях исторического развития науки. Научная картина мира выступает не просто как форма систематизации знания, но и как исследовательская программа, которая целенаправляет постановку задач эмпирического и теоретического поиска и выбора средств их решения.

Третий блок обоснований науки образует **философские идеи и принципы,** которые обосновывают как идеалы и нормы науки, так и содержательные представления научной картины мира, а также обеспечивают включение научного знания в культуру. Любая новая идея, новый методологический подход нуждается в своеобразной со-стыковке с господствующим мировоззрением той или иной исторической эпохи, с ценностями ее культуры. Такую состыковку обеспечивают философские основания науки.

Философские основания науки не следует отождествлять с общим массивом философского знания. Философия базируется на всем культурном материале человека. Наука — лишь отдельная область этой культуры. Поэтому из большого поля философской проблематики и вариантов ее решения, возникающих в культуре каждой исторической эпохи, наука использует в качестве обосновывающих структур лишь некоторые ее идеи и принципы.

Соединение трех главных оснований научного знания в системном изучении развития науки позволяет отечественным представителям «философии науки» рассматривать науку как **цивилизованный феномен.** Согласно этому подходу, в процессе исторической эволюции в европейском регионе возник особый тип цивилизации, который обладает свойственным только ему типом социальной динамики в невиданной для традиционных обществ способностью к прогрессу. Цивилизацию этого типа В. С. Степин называет **техногенной.** Ее характерная черта — это быстрое изменение техники и технологий благодаря систематическому применению в производстве научных знаний. Следствием такого применения являются технические, а затем и научно-технические революции, меняющие отношение человека к природе и его место в системе производства. Наука превращается в мощную производительную социальную силу.

По мнению В. С. Степина, предпосылка техногенной цивилизации в культуре Западной Европы закладывалась со времен античности. Однако только в XVII—XVIII вв. складывается все специфические основания науки: идеалы и нормы, научная картина мира, философско-мировоззренческие установки. Базируясь на этих основаниях, техногенная цивилизация прошла стадию индустриального развития и социальных революций XIX—XX вв. Возникшие в ходе этого процесса различные социальные системы, несмотря на полярность многих мировоззренческих установок,

сохраняли в шкале своих фундаментальных ориентаций веру в ценность научно-технического прогресса и науки как основы управления социальными процессами. Эти ценности не подвергались сомнению до последней трети XX столетия, пока техногенная цивилизация не столкнулась с глобальными проблемами, порожденными научно-технологическим развитием. О сущности глобальных проблем современности и путях их решения речь пойдет в специальной теме.

тема 15

Современный философский иррационализм: решение проблем бытия, познания, человека и личности в различных школах и течениях

1/ Философский иррационализм как умонастроение и философское направление

2/ «Философия жизни» и ее разновидности

3/ Эволюция психоаналитической философии. Структура человеческой личности. Сознание и бессознательное

4/ Экзистенциализм: основные темы и учения. Свобода и ответственность личности

1
Философский иррационализм как умонастроение и философское направление

Как уже отмечалось ранее, начиная с середины XVIII в. в европейской философии господствующее положение занимает рационалистическое направление. Установки рационализма продолжают оказывать свое влияние на развитие философского процесса и в XX в. Ярким примером такого влияния являются различные школы «философии науки». Однако к середине XIX в. в развитии западноевропейской философии происходит серьезный сдвиг — на передний план выступают **иррационалистические концепции.**

Было бы существенным упрощением историко-философского процесса связывать появление иррационализма в западноевропейской философии только со второй половины XIX — середины XX вв. Также как и рационализм, иррационализм, как философское направление, начинает формироваться еще в античную эпоху. Предпосылки иррационализма можно зафиксировать в некоторых важных сторонах учения орфико-пифагоризма, платонизма и неоплатонизма, позднего стоицизма и т. д. В христианской философии средневековья иррационалистические элементы получают наиболее широкое развитие. Французский скептицизм Ш. Монтеня, религиозно-философские искания Б. Паскаля, С. Кьеркегора и других, близких им по духу мыслителей вносят существенный вклад

в формирование иррационалистического направления. И даже в период расцвета влияния рационализма, немецкий романтизм и, прежде всего, философские идеи позднего Ф. Шеллинга, существенно углубляют иррационалистическое восприятие действительности.

Однако можно согласиться с теми историками философии, которые утверждают, что наиболее полное и всестороннее развитие в светской западноевропейской философии иррационализм, как философское направление, получает, начиная со второй половины XIX в. И его определяющее влияние на историко-философский процесс ощущается на протяжении всего XX в.

С нашей точки зрения, следует отказаться от упрощенного социологизаторского подхода, характеризующего иррационализм как «философию эпохи империализма», отражающего умонастроения «конца восходящей стадии развития капитализма». Иррационализм, как философское направление, напрямую не может быть связан ни с какими конкретно-историческими процессами, поскольку в его концепциях, школах и течениях отражаются такие стороны бытия и мироощущения человека, которые оказываются не выраженными в рамках рационализма в силу его односторонности.

Однако тот факт, что иррационализм приходит на смену рационализму и занимает господствующее положение в западноевропейской философии в конкретный исторический период, несомненно свидетельствует о том, что для этого имелись определенные идейные и социальные причины. Можно с полной уверенностью сказать, что утверждение философского иррационализма **происходит по мере разочарования широких масс людей в тех идеалах, которыми оперировал философский рационализм.** К середине XIX в. люди убедились в том, что прогресс науки и техники сам по себе не ведет к реализации вековых идей человечества. Люди перестали видеть в мировом историческом процессе проявление и осуществление высшего разума. Из-за этого утратила свою притягательную силу идея приоритета социально-исторической активности человека. В философии, литературе, искусстве этого времени утверждается мысль о беспочвенности и тщетности всех упований человека на то, что объективное движение мирового процесса гарантирует осуществление собственно человеческих целей, что познание его закономерности может дать человеку надежную ориентацию в действительности. Неверие в конструктивно-созидательные силы человека, исторический и социальный пессимизм, скептицизм — таковы основные черты умонастроения второй половины XIX—XX вв., которые легли в основу иррационализма как философского направления современной западноевропейской философии.

Под влиянием этого умонастроения происходит переосмысление рационалистической концепции отношения человека к окружающей действительности, изменение представления о смысле, цели и назначении человеческой деятельности и познания, пере-

смотр самого способа истолкования человеческого мышления и сознания. Если рационализм мистифицирует рационально-целесообразные формы человеческой активности, то в иррационализме духовное отождествляется со спонтанным, бессознательными импульсами, эмоционально-волевыми и нравственно-практическими структурами субъекта. Все формы рационального, целесообразного отношения к миру объявляются в иррационализме производными от первоначальной, досознательной основы.

В зависимости от того, какое конкретное начало объявляется сущностной характеристикой субъекта, и какая дается интерпретация этому началу, в философской литературе возникают различные системы и школы иррационализма: «философия воли» А. Шопенгауэра и др., «философия жизни» Ф. Ницше, В. Дильтея, А. Бергсона и др., экзистенциализм М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра и др.

В философской теории иррационализм выступает прежде всего против установки рационализма, что окружающий мир является, в принципе, родственным человеку, что природа и различные сферы общественной жизни рациональны в своей основе и, следовательно, доступны мыслящей субстанции, и познание может дать целеуказания и ориентиры для человеческой деятельности. Неустойчивость социального бытия индивида превращается в иррационализме в онтологическую неуравновешенность всего мироздания. Иррационализм отрицает упорядоченное, законообразное устройство мира. С точки зрения его представителей, основание бытия неразумно. **«Неразумное,** — как верно подметил Т. И. Ойзерман, — в иррационализме не просто индифферентно разуму, но противоразумно, противодействующе разуму. Бытие иррационально, потому что бессмысленно, дисгармонично, абсурдно» *(Ойзерман Т. И. Рациональное и иррациональное // Вопросы философии. — 1977. — № 2. — С. 87).* У. А. Шопенгауэра, например, основополагающим началом мироздания является стихийная, ничем не ограниченная, ничем не предопределяемая **Мировая Воля.** Воля понимается в его системе как бесконечное стремление. «Она безосновна», «вне причинности, времени и пространства». У А. Бергсона такие функции выполняют **«жизненный порыв»** — необузданный, переливающийся через край хаотичный поток инстинктов, которому дается то натуралистическая, то социальная интерпретация. Экзистенциализм сущностной характеристикой бытия объявляет пульсирующий процесс индивидуального переживания — **экзистенцию.**

В объективно-идеалистических разновидностях иррационализма производится онтологизация эмоционально-волевых структур человеческого бытия. Так, А. Шопенгауэр наделял Волю универсально-космическими функциями. «Воля это внутренняя сущность мира». Все сущее: природа, человек, социальные институты и предметные формы культуры представляют собой лишь ступени объективизации Воли. У А. Бергсона «жизненный порыв» проходит через различные материальные образования, претерпе-

вает различные метаморфозы и завершает свое движение, воплотившись в человеке. В субъективно-идеалистической разновидности иррационализма человеческая субъективность, индивидуальное сознание рассматривается как особый вид бытия. Так, в системе В. Дильтея «жизнь», рассматриваемая как основа мира, истолковывается как внутренний опыт переживания человеком своего существования в мире, придающее миру смысловые характеристики.

С отрицанием законообразности и причинной обусловленности в иррационалистических учениях тесно связано отрицание как познавательной, так и деятельно-преобразовательной активности субъекта. Представители иррационализма решают проблему субъекта безотносительно к тому процессу, в котором человек познает и преобразовывает мир и в котором силы и возможности природы становятся силами и возможностями самого человека. Поэтому основную задачу философии они видят не в познании законов объективности мира, а в определении форм и норм построения субъективного мира личности, утверждении ее внутренней духовно-нравственной жизни. Теоретико-познавательному и реально-преобразовательному отношению к миру, выраженному в системах рационализма, иррационализм **противопоставляет нравственно-практический.** Свои усилия иррационалисты направляют, прежде всего, на выработку эмоционально-нравственных установок, служащих для ориентировки человека в межличностных ситуациях. На смену субъектно-объектным отношениям, характерным для рационализма, иррационализм выдвигает субъектно-субъектные отношения. **Человек рассматривается, главным образом, как субъект общения (коммуникации).**

В философской теории **иррационализм противопоставляет гносеологическому подходу рационализма аксиологический.** Поскольку активность субъекта, с точки зрения иррационализма, проявляется не в познавательной и не в реально-преобразовательной, а в нравственно-оценочной деятельности, поскольку снимается проблема объективности познания и заменяется проблемой оценивания мира с точки зрения условий бытия в нем личности. Понять же истинную ценность того или иного явления, рассуждают иррационалисты, может только человек. Человека отличает от животного не разум, не способность к понятийному мышлению, а, прежде всего, способность к нравственной оценке. Человек — это не бесстрастно-теоретическое существо, а субъективно-заинтересованное в целях и задачах своей деятельности, поэтому наиболее важными для него являются ответы на вопросы не «что это такое?», а «что означает эта вещь?», «какой цели она служит?». Таким образом, человек становится мерилом всего бытия, а гносеологический подход уступает место аксиологическому, в основе которого лежат **установки антропологизма.**

При решении же гносеологических проблем решающее значение в иррационализме придается субъективно-психологическим, подсознательным факторам человеческого познания.

Отсюда вытекает главная особенность иррационалистической гносеологии, которая заключается в отрицании способности понятийного мышления адекватно отражать действительность и противопоставляющее ему в качестве наиболее адекватных средств постижения сущности реальности: интуиция, веру и т. д. В результате такого подхода в наиболее крайних формах иррационализма, традиционные онтологические и гносеологические понятия вытесняются другими или получают новое истолкование. На передний план выступают понятия, которые, по самой своей природе, не могут дать образов внешнего мира, а лишь отражают субъективные переживания личности: страх, отчаяние, тоска, забота, любовь, причастность и т. д.

При построении философской системы рационализму, как уже отмечалось выше, свойственно стремление «снять все иррациональные остатки», уложить все знания в строго определенные логические формы, а все, что в них не укладывается, отбросить как незнание. Иррационализму не присуща отрицательная реакция на рационалистически систематические методы философствования: понятийность, дискурсивность, доказательность и другие научно-теоретические формы выражения знания. В своей гносеологии иррационализм акцентирует внимание именно на **«иррациональных остатках»**, заявляя, что только они являются подлинным знанием, а значит, требуют иных нерациональных форм выражения: образов, символов, аллегорий, метафор и т. д. Начиная с С. Кьеркегора, Ф. Ницше, иррационализм приводит форму изложения в соответствие с содержанием и начинает изъясняться с миром на языке пророчеств.

2
«Философия жизни» и ее разновидности

Мы дали общую характеристику иррационализму как философскому направлению. Теперь приступим к рассмотрению конкретных учений этого направления. Заметное место в западноевропейской философии второй половины XIX — начала XX в. занимает «философия жизни». **«Философия жизни»** — это культурно-логическое течение в современной философии. Она старается постичь сферу культуры, исходя из тех функций, которые культура выполняет в жизни человека. Отсюда ее тесная связь с литературой и искусством. Она оказала большое влияние на творчество австрийского поэта Р. М. Рильке, австрийского писателя Гофмансталя, немецкого писателя Германа Гессе, немецкого композитора Рихарда Вагнера и др. Во Франции под влиянием этого философского направления находился крупнейший писатель Марсель Пруст.

«Философия жизни» выступила за реабилитацию жизни, против ее ущемления и обеднения рассудочным, политическим, экономическим и иными утилитарными подходами. В связи с этим, **понятие «жизнь»**, как центральное понятие этого философского течения, **призвано заменить понятие «бытие».** Представители этого течения противопоставляют «жизнь» «бытию». Бытие это статичное состояние. Жизнь — это движение, становление, «Нет бытия, есть только становление», — заявлял Ф. Ницше. «Философия жизни» выступала против того, чтобы положить в основу становления что-либо устойчивое. Становление, по мнению ее сторонников, это первооснова, предельное понятие. Вместе с тем, ряд ее представителей подчеркивали, что жизнь — это и деятельность, творческое созидание, самовыражение человека, формы объективации человека в культуре, позволяющие ему реализовать и познавать самого себя. Следовательно, жизнь — это и человеческая жизнь, и основа бытия. Каждый индивид ощущает себя в рамках какой-то огромной жизни, затрагивающей его и угрожающей ему. Он чувствует себя подчиненным каким-то потокам, потокам жизни. Представители этого философского течения нередко при описании жизни используют образ реки, атмосферных потоков и т. п. Жизнь, как поток, неуловима рассудочными методами познания. Ее познание осуществляется на основе особых познавательных способностей: переживания и сопереживания (понимания); интуиции, веры, любви и т. д.

В «философии жизни» можно выделить три основных школы:академическую «философию жизни» (В. Дильтей, Г. Зиммель), «творческую эволюцию» А. Бергсона (1859—1941) и его последователей, «философию воли» Ф. Ницше (1844—1900) и его последователей.

Академическая философия жизни. Б. Дильтей и Г. Зиммель определяют жизнь как факты воли, побуждений, чувств и переживаний. С этой точки зрения, действительность — это то, что содержится в опыте самой жизни. Следовательно, действительность — это чистое переживание, вне которого действительности не существует. Очевидный субъективизм этой позиции, приводящий к солипсизму, заставляет их уточнить свою позицию. В. Дильтей говорит о необходимости веры в реальность внешнего мира, основанную на волевом, «практическом» отношении человека к миру. Г. Зиммель также видит в «жизни» центр, от которого, с одной стороны, идет путь к душе, к «Я», а с другой — к идее, Космосу, абсолюту. Тем не менее, определяющие характеристики жизни — это переживание, «жизненный опыт».

«Жизненный опыт» и выступает объектом познания. «Жизненных опыт», подчеркивают Дильтей и Зиммель, не сводим к разуму. Он иррационален. Жизнь — это поток, изменение, творчество. Поэтому представители «философии жизни» отрицают возможность знания как отражения закономерного, всеобщего. Жизнь не может быть постигнута только через индивидуальное.

И здесь мы встречаем родственные неокантианству установки. Неокантианцы, как отмечалось ранее, также говорили о необходимости индивидуализирующего метода познания в истории. Однако неокантианцы, следуя рационалистической традиции, хотя и отвергали понятия «закономерности» применительно к истории, все же считали необходимым применение в историческом исследовании рационального метода, основанного на отнесении к ценности. Представители академический «философии жизни» провозглашают методом «наук о духе» непосредственно **переживание** исторических событий. В их системах «науки о духе» принимают форму **герменевтики** — искусства истолкования, искусства «понимания» письменных текстов, «зафиксированных жизненных откровений. По Дильтею, историк должен не просто воспроизвести истинную картину событий, но и «пережить» ее заново, «истолковать и воспроизвести в ее жизненности».

Следует отметить, что здесь «философией жизни» ставится вполне реальная проблема. Если путем изучения памятников материальной культуры можно с объективной достоверностью констатировать изменения, происходящие в материальных условиях жизни людей — в производстве, технике, быту и т. д. — то иначе обстоит дело при изучении побудительных мотивов поведения людей. Выявление этой субъективной стороны исторического процесса имеет немаловажное значение уже потому, что без него невозможно понять ту или иную материальную форму их выражения. Тем более это важно для изучения истории духовной культуры. Это изучение действительно подразумевает «вживание» исследователя в предмет своего исследования — в картину, в скульптуру, симфонию и т. д.

Однако следует иметь в виду, что раскрытие субъективных сторон деятельности людей, их побудительных мотивов, идей и эмоций, оказывается значимым в научном отношении лишь в тех случаях, когда субъективные мотивы оцениваются в свете объективных фактов истории. Иначе наука превращается в беллетристику.

«Творческая эволюция» А. Бергсона. В отличие от других представителей «философии жизни» А. Бергсон в своих работах опирался на естествознание. На основе концепции «жизни» он стремился построить картину мира, которая по новому бы объяснила эволюцию природы и развитие человека, обосновала бы их единство. Центральное понятие философского учения А. Бергсона — **жизненный порыв.** С точки зрения Бергсона, жизнь — это непрерывное творческое становление. Материя — косное начало бытия, хотя и оказывает сопротивление, но все же подчиняется жизни. Благодаря этому, эволюция мира природы становится творческой эволюцией. В результате мир в изображении Бергсона предстает как единый, непрерывно и необратимо развивающийся, спонтанный и непредсказуемый. Рождая все новые и новые формы, он находится в состоянии непрерывного становления.

Бергсон считал, что человек довольно успешно приспособился к миру материи с помощью интеллекта. **Интеллект**, по Бергсону — это разумное и рассудочное познание, достигшее высших форм в методах физико-математических наук. Интеллект разлагает целостность мира на тела, тела на элементы и т. д., а затем конструирует из них искусственные единые картины мира. Бергсон не отрицает познавательных возможностей интеллекта. Но он считает, что мир и его движение «схватываются» интеллектом примерно также, как он «схватывается» в кинематографе, где естественное течение жизни заменяется искусственным с помощью движения кинопленки, состоящей из отдельных мертвых кадров. Интеллект утверждает сходное, повторяющееся, общее ценой утраты уникального, неповторимого. Он обретает способность предвидеть аналогичные процессы в будущем.Однако интеллект совсем не создан для того, чтобы осмыслить эволюцию, в собственном смысле этого слова, то есть непрерывность изменения.

Интеллекту принципиально недоступен «жизненный порыв». Его познание возможно только на основании интуиции. **Интуицией**, по Бергсону, называется род интеллектуальной симпатии, посредством которой человек переносится внутрь предмета, чтобы слиться с тем, что есть в нем единственного, и следовательно, невыразимого. Интуиция позволяет проникнуть в саму суть вещей. Бергсон характеризует интуицию как основу Духа, в известном смысле, как самое жизнь. Это тождественное с Духом состояние он называет первоначальной интуицией. С гносеологической точки зрения, эволюция представляет собой процесс, в ходе которого первоначальная интуиция разделяется на инстинкт и интеллект. В первом случае она лишается самосознания, во втором — способности проникать в сущность реальности. У человека интуиция почти целиком отдана в жертву интеллекту. Однако, считает Бергсон, утрата человечеством первоначальной интуиции не была полной. В «пограничных» ситуациях, когда речь идет о жизненных интересах первостепенной важности, интуиция освещает человеческое «Я», его свободу, судьбу и место во Вселенной. К остаткам интуиции Бергсон относит так же эстетическую способность, с наибольшей силой проявляющуюся у творцов произведений искусства. Задача философии, на его взгляд, состоит в том, чтобы помочь человеку овладеть рассеивающимися интуициями.

Наиболее сильное влияние «философии жизни» обнаруживается не в онтологии и гносеологии, а в этике. Создателем этической интерпретации «философии жизни «является немецкий философ Ф. Ницше. Он развивал концепцию **«воли к власти» на основе «воли к жизни».**

Понятие Воли, как основы всего существенного, Ницше заимствует у Шопенгауэра. Однако если для Шопенгауэра Воля служит основанием бытия, то Ницше придает этому понятию социально-

нравственный оттенок. «Жизнь, по его словам, стремится к максимуму чувства власти». «Воля к власти» — это наиболее значимый критерий любого типа поведения, любого общественного явления. «Что хорошо?» — вопрошает Ницше. — Все, что укрепляет сознание власти, желание власти и саму власть человека. «Что дурно?» — Все, что вытекает из слабости. Способствует ли познание как рациональная деятельность повышению «воли к власти?» — Нет, ибо преобладание интеллекта парализует волю к власти, подменяя активность, деятельность рассуждениями. Общепринятая мораль также подрывает «волю к власти», проповедуя любовь к ближнему.

«Воля к власти» — основа права сильного. Это превышение всех моральных, религиозных и иных нормативных установлений. Именно таким правом должен руководствоваться подлинный человек во всех сферах своей жизнедеятельности. В том числе, право сильного — основа власти мужчины над женщиной. Известен афоризм Ницше: «Идешь к женщине — бери плетку». Всякое стремление к уравнению прав мужчины и женщины — показатель упадка и разложения власти. Такая же характеристика распространяется Ницше и на другие демократические институты, и на демократию, как институт в целом, поскольку, по его мнению, в условиях демократии масса составляет оппозицию праву сильного.

Из права сильного, «воли к власти» Ницше выводит все основания морали. Он утверждает, что мораль, определяющими понятиями которой являются понятия добра и зла, возникает как следствие чувства превосходства одних людей над другими: аристократов (лучших) над рабами (худшими). На протяжении всей истории рабы в виде духовной мести пытались навязать свою мораль господам. Начало этому процессу положили евреи в Ветхом Завете. Наивысшее развитие этот процесс получил в христианстве, прежде всего, в Нагорной проповеди Иисуса Христа. По словам Ницше, аристократическое уравнение ценностей (хороший = знатный = могучий = прекрасный = счастливый = любимый Богом) евреи сумели с ужасающей последовательностью вывернуть наизнанку и держались за это зубами безграничной ненависти, ненависти бессилия. По их логике, только одни несчастные, бедные, бессильные, низкие — хорошие, только страждущие, терпящие лишения, больные, уродливые — благочестивы, блаженны. Только им предназначено вечное блаженство, а знатные, могущественные — злые, жестокие и похотливые — отвергнуты Богом, и им навсегда быть проклятыми и отверженными.

Ницше считал, что иудео-христианская мораль препятствует полному самовыражению человека и, поэтому необходимо провести переоценку ценностей. Смысл этой переоценки состоит в упразднении результатов «восстания рабов в морали» и возрождении «морали господ». В основе «морали господ», с точки зрения Ницше, должны лежать следующие принципы: 1) «ценность жизни» есть единственная безусловная ценность; 2) существует природное

неравенство людей, обусловленное различием их жизненных сил и уровнем «воли к власти»; 3) сильный человек свободен от моральных обязательств, он не связан никакими моральными нормами.

Всем этим требованиям, по Ницше, удовлетворяет субъект морали господ — сверхчеловек. **Сверхчеловек** — «белокурая бестия» — центральное и наиболее спорное понятие в этике Ницше. Это понятие, наряду со многими антисемитскими и антихристианскими идеями, было заимствовано у Ницше идеологами фашизма. Учение Ницше было объявлено чуть ли не официальным философским учением фашизма. И для этого, как мы видим, были определенные основания. Наряду с генетической характеристикой сверхчеловека, как Человека арийской расы, с определенными фенотипическими признаками («нордический тип»), Ницше пропагандировал двойную мораль сверхчеловека. По отношению друг к другу — это снисходительные, сдержанные, нежные, гордые и дружелюбные люди. Но по отношению к «чужим» они немногим лучше необузданных зверей. Здесь они свободны от моральных тормозов и руководствуются в своих действиях инстинктами. Внешней особенностью сверхчеловека Ницше считал «врожденное благородство», «аристократичность». Он презирал современных господ — буржуа — за их происхождение или занятие, а прежде всего, за недостаток у них этих качеств, способных, по его мнению, автоматически обеспечивать власть над людьми. Ницше считал, что массы готовы повиноваться, если господин доказывает право повелевать уже своей внешностью, манерой держаться. Если же аристократический облик отсутствует, то массу легко навести на мысль, что только случай и нечаянное счастье возвышает одного над другим. А коли так, попытаем и мы однажды счастье и случай, бросим и мы жребий — отберем богатство, построим социализм. Обладатель власти, сверхчеловек становится не в силу рождения членом определенного сословия или класса, а предназначен к этому самой природой. И эта антибуржуазная направленность учения Ницше, конечно, находилась в полном противоречии с идеологией и практикой фашизма. Ницше был категорическим противником любых форм господства массового сознания, которое наивысшим образом проявилось в фашистской Германии. Его сверхчеловек — это гармонический человек, в котором сочетаются физическое совершенство, высокие моральные и интеллектуальные качества.

Ницше нередко заявляет, что в действительности сверхчеловека еще не было, его необходимо вырастить. И в этом состоит цель человечества. Заратустра — это не сверхчеловек, а «мост» к сверхчеловеку. Обычные люди нашего времени — это исходный материал, «навоз», необходимый для того, чтобы создать плодородную почву . для выращивания сверхчеловека. Сверхчеловек, по сути дела, занимает у Ницше место Бога. Бог умер, мы его убили — возвещает Ницше устами Заратустры, и на его место должны прийти сверхчеловеки.

3
Эволюция психоаналитической философии. Структура человеческой личности. Сознание и бессознательное

Иррационалистические тенденции «философии жизни» продолжает и углубляет **психоаналитическая философия.** Эмпирической базой психоаналитической философии являет психоанализ. Он возник в рамках психиатрии как своеобразный подход к лечению неврозов методом катарсиса или самоочищения. Постепенно из медицинской методики он вырос до уровня философского течения, стремящегося объяснить личностные, культурные и социальные явления.

Основоположник психоанализа австрийский врач — психопатолог и психиатр Зигмунд Фрейд (1856—1939). Основные идеи психоанализа изложены в его работах: *«По ту сторону принципа удовольствия»* (1920 г.), *«Массовая психология и анализ человеческого "Я"»* (1921 г.), *«"Я" и "Оно"»* (1923 г.) и др. Классическая психология до Фрейда изучала явления сознания, как они проявлялись у здорового человека. Фрейд, как психопатолог, исследуя характер и причины неврозов, натолкнулся на ту область человеческой психики, которая раньше никак не изучалась, но которая имела большое значение для жизнедеятельности человека **— это бессознательное.**

Открытие бессознательного, исследование его структуры, влияния на индивидуальную и общественную жизнь было главной заслугой З. Фрейда. Бессознательны, по Фрейду, многие наши желания и побуждения. Довольно часто прорывается бессознательное наружу в гипнотических состояниях, сновидениях, в каких-либо фактах нашего поведения: оговорках, описках, неправильных движениях и т. д. Согласно Фрейду, психика человека представляет собой взаимодействие трех уровней: бессознательного, предсозна-тельного и сознательного. Бессознательное он считал центральным компонентом, соответствующим сути человеческой психики, а сознательное — лишь особой интуицией, надстраивающейся над бессознательным. Созданная Фрейдом модель личности предстает как комбинация трех элементов. **«Оно»** — глубинный слой бессознательного влечения — психическая самость, основа деятельности индивидов, **«Я»** — сфера сознательного, посредник между «Оно» и «внешним миром», в том числе, природными и социальными институтами. **«Сверх-Я»** (super — ego) внутриличностная совесть, которая возникает как посредник между «Оно» и «Я» в силу постоянно возникающего конфликта между ними. «Сверх-Я» является как бы высшим существом в человеке. Это внутренне усвоенные интериоризированные индивидом социально значимые нормы и заповеди, социальные запреты власти родителей и авторитетов.

Глубинный слой человеческой психики, по мысли Фрейда, функционирует на основе природных инстинктов, «первичных влечений» с целью получения наибольшего удовольствия. В качестве основы первичных влечений Фрейд сначала рассматривал чисто

сексуальные влечения. Позднее он заменяет их более общим понятием «либидо», которое охватывает уже всю сферу человеческой любви, включая родительскую любовь, дружбу и даже любовь к Родине. В конечном счете, он выдвигает гипотезу, что деятельность человека обусловлена наличием как биологических, так и социальных влечений, где доминирующую роль играют так называемые «инстинкт жизни» — эрос и «инстинкт смерти» — **танатос.**

Поскольку в удовлетворении своих страстей индивид сталкивается с внешней реальностью, которая противостоит в виде «Оно», в нем выделяется «Я», стремящееся обуздать бессознательные влечения и направить их в русло социально одобренного поведения при помощи «сверх-Я». Фрейд не абсолютизировал силу бессознательного. Он считал, что человек может овладеть своими инстинктами и страстями и сознательно управлять ими в реальной жизни. Задача психоанализа, по его мнению, как раз и состоит в том, чтобы бессознательный материал человеческой психики перевести в область сознания и подчинить своим целям.

Фрейд считал, что психоанализ может быть использован и для объяснения и регулирования общественных процессов. Человек не существует изолированно от других людей, в его психической жизни всегда присутствует **«Другой»,** с которым он вступает в контакт. Механизмы психического взаимодействия между различными инстанциями в личности находят свой аналог в культурных процессах общества. Люди, подчеркивал он, постоянно находятся в состоянии страха и беспокойства от достижений цивилизации, поскольку таковые могут быть использованы против человека. Чувство страха и беспокойство усиливаются от того, что социальные инструменты, регулирующие отношение между людьми в семье, обществе и государстве, противостоят им как чуждые и непонятные силы. Однако при объяснении этих явлений Фрейд концентрирует внимание не на социальной организации общества, а на природной склонности человекак агрессии и разрушению. Развитие культуры — это выработанная человечеством форма обуздания человеческой агрессивности и деструктивности. Но в тех случаях, когда культуре это удается сделать, агрессия вытесняется в сфере бессознательного и становится внутренней пружиной человеческого действия. Противоречие между культурой и внутренними устремлениями человека ведут к неврозам. Поскольку культура является достоянием не одного человека, а всей массы людей, то возникает проблема коллективного невроза. В этой связи Фрейд ставил вопрос о том, не являются ли многие культуры, или даже культурные эпохи «невротическими», не становится ли все человечество под влиянием культурных устремлений «невротическим»?

Идеи психоанализа развивал ученик Фрейда, а впоследствии один из его критиков Карл Густав Юнг (1875—1961). Существо расхождений Юнга с Фрейдом сводилось к пониманию природы и

формам проявления бессознательного. Юнг считал, что Фрейд неоправданно свел всю человеческую деятельность к биологически унаследованным инстинктам, тогда как инстинкты имеют не биологическую, а чисто **символическую природу.** Он предположил, что символика является составной частью самой психики и что бессознательное вырабатывает формы или идеи, носящие схематический характер и составляющие основу всех представлений человека. Эти формы не имеют внутреннего содержания, а являются, по мнению Юнга, формальными элементами, способными оформиться в конкретное представление только тогда, когда они проникают на сознательный уровень психики. Этим формальным элементам, неотъемлемо присущим всему человеческому роду, Юнг дает название **«архетипы».** Архетипы представляют собой формальные образцы поведения или символические образы, на основе которых оформляются конкретные, наполненные содержанием, образы, соответствующие в реальной жизни стереотипам сознательной деятельности человека. Архетипы действуют в человеке инстинктивно. В своей знаменитой работе «Архетип и символ» Юнг следующим образом разъясняет суть этого понятия: «Под архетипами я понимаю коллективные по своей природе формы и образцы, встречающиеся практически по всей земле как составные элементы мифов и в то же время являющиеся автохтонными индивидуальными продуктами бессознательного происхождения. Архетипические мотивы берут свое начало от архетипических образов в человеческом уме, которые передаются не только посредством традиции и миграции, но также с помощью **наследственности.** Эта гипотеза необходима, так как даже самые сложные архетипические образцы могут спонтанно воспроизводиться без какой-либо традиции. Прообраз или архетип является сформулированным итогом огромного технического опыта бесчисленного ряда предков. Это, так сказать, психический остаток бесчисленных переживаний одного и того же типа».

Понятие «архетипы» Юнг разъясняет на основе учения о коллективном бессознательном. Юнг проводит четкое разделение между индивидуальным и коллективным бессознательным. **Индивидуальное бессознательное** отражает личностный опыт отдельного человека и состоит из переживаний, которые когда-то были сознательными, но утратили свои сознательный характер в силу забвения или подавления. **Коллективное бессознательное** — это общечеловеческий опыт, характерный для всех рас и народов. Оно представляет собой скрытые следы памяти человеческого прошлого, а также дочеловече-ское животное состояние. Оно зафиксировано в мифологии, народном эпосе, религиозных верованиях и проявляется, то есть выходит на поверхность у современных людей через сновидения. Поэтому для Юнга главным показателем действия бессознательного являются сновидения, и его психологическая деятельность, в том числе и как врача-психоневролога, концентрировалась на основе сновидений.

Основоположники психоаналитической философии Фрейд и Юнг ставили перед собой задачу прояснить индивидуальные поступки человека. Их последователи неофрейдисты А. Адлер (1870—1937), К. Хорни (1885—1952), Э. Фромм (1900—1980) на основе базовых идей этой философии стремились объяснить социальное устройство жизни людей. Так, если Фрейд в объяснении мотивов поведения личности сосредоточивал свое внимание на выявлении причины действия человека, то А. Адлер считал, что для этого необходимо знать **конечную цель** его устремлений, «бессознательный жизненный план», при помощи которого он старается преодолеть напряжение жизни и свою неуверенность. Согласно учения Адлера, индивид из-за дефектов в развитии своих телесных органов (несовершенства человеческой природы) испытывает чувство неполноценности или малоценности. Стремясь преодолеть это чувство и **самоутвердиться среди других,** он актуализирует свои творческие потенции. Эту актуализацию Адлер, используя понятийный аппарат психоанализа, называет компенсацией или сверхкомпенсацией. **Сверхкомпенсация** — это особая социальная форма реакции на чувство неполноценности. На ее основе вырастают крупные личности, «великие люди», отличающиеся исключительными способностями. Так,замечательная карьера Наполеона Бонапарта на основе этой теории объясняется попыткой человека за счет своих успехов компенсировать физический недостаток — низкий рост.

На творчество Карен Хорни оказала серьезное влияние ситуация социальных потрясений, в которые вошел мир в период второй мировой войны, связанных с установлением фашистского господства в Германии и фашистской оккупации Европы. Как и другие последователи Фрейда, она придавала важное значение бессознательным процессам в психической жизни личности. Своеобразие К. Хорни проявилось в том, что основным побудительным мотивом она считала **стремление к безопасности,** постоянно рождающееся из состояния боязни и страха индивида. Чувство тревоги и беспокойства, которые Хорни считала базовыми для поведения индивидов, по ее мнению, сопровождают человека на протяжении всей жизни. Оно может быть вызвано недостатком уважения, враждебной атмосферой и насильственным подавлением желаний посредством власти или авторитета.

В книге *«Наши внутренние конфликты»* (1945 г.) *К. Хорни* формирует три типа направленности поведения личности по отношению к окружающим ее людям: 1) **к людям,** 2) **от людей,** 3) **против людей.** При стойком доминировании в поведении индивида одного из этих векторов складываются **три типа невротической личности**: 1) услужливая, ищущая любви и одобрения любой ценой; 2) пытающаяся отрешиться от общества; 3) агрессивная, жаждущая престижа и власти. Поскольку все эти формы реакций являются неадекватными, создается порочный круг: тревожность не устраняется, а нарастает, порождая все новые и новые конфликты.

Один из крупнейших представителей неофрейдизма Э. Фромм попытался соединить идеи психоанализа, марксизма и экзистенциализма. Он считал, что в личности нет ничего прирожденного. Все ее психические проявления — это следствие погруженности личности в различные социальные среды. Однако в отличие от марксизма, Фромм выводит характер формирования того или иного типа личности не из прямого воздействия социальной среды, а из двойственности человеческого существования: «экзистенциальной» и «исторической». К **экзистенциальной составляющей человеческого бытия** он относит два факта: 1) человек, по его словам, изначально находится между жизнью и смертью, «он брошен в этом мире в случайном месте и времени» и «выбирается из него опять же случайно»; 2) существует противоречие между тем, что каждое человеческое существо является носителем всех заложенных в нем потенций, но не может реализовать их в результате кратковременности своего существования. Человек не может избежать этих противоречий, но реагирует на них различными способами, соответственно своему характеру и культуре.

Совершенно иную, по Фромму, природу имеют **исторические противоречия.** Они не являются необходимой частью человеческого существования, а создаются и разрешаются человеком или в процессе его собственной жизни, или в последующие периоды истории. Устранение исторических противоречий Фромм связывал с созданием нового гуманистического общества. В книге *«Революция надежды»* (1968 г.) *Фромм* излагает свои представления о путях гуманизации современного общества. Он возлагал большие надежды на введение «гуманистического планирования», «активизацию индивида путем замещения методов «отчужденной бюрократии» методами «гуманистического управления», изменения способа потребления в направлении увлечения «активации» человека и устранения его пассивности, распространения новых форм психодуховной ориентации», которые должны быть «эквивалентами религиозных систем прошлого». Одновременно Фромм выдвигает идею создания небольших общностей, в которых люди должны иметь свою собственную культуру, стиль жизни, манеру поведения, основанную на общих «психодуховных ориентациях», напоминающих результаты и символы церковной жизни.

4
Экзистенциализм: основные темы и учения. Свобода и ответственность личности

Одним из крупнейших и влиятельных течений современной философии является **экзистенциализм** (философия существования). Экзистенциализм представлен в современной философии многочисленными учениями и школами. По **геосоциокультурному признаку**

все **эти** учения и школы можно классифицировать как немецкий, французский, русский, японский и другие экзистенциализмы. По решению одного из важных мировоззренческих вопросов — отношение к сверхъестественному, выделяются **религиозная и секулярная формы** экзистенциализма.

Экзистенциализм сформировался в Западной Европе в период между двумя мировыми войнами. Он опирается на антропологоперсоналистскую традицию, которая берет свое начало от Сократа и софистов. Наибольшее влияние на идеи экзистенциализма оказали работы датского религиозного философа середины XIX в. С. Къёркегора и немецкого философа начала XX в. Э. Гуссерля. Непосредственными родоначальниками экзистенциализма являются немецкие философы Мартин Хайдеггер (1889—1976), К. Ясперс (1883—1969); французские философы и писатели Жан-Поль Сартр (1905—1980), Габриэль Марсель (1889—1973), Альбер Камю (1913—1960).

Экзистенциализм характеризуется в отечественной литературе как философское выражение глубоких потрясений, постигших западноевропейскую цивилизацию в современную эпоху. У поколения западной интеллигенции, пережившей первую мировую войну, обманчивую стабилизацию 20—30-х годов, приход фашизма, гитлеровскую оккупацию, эта философия вызвала интерес прежде всего потому, что она обратилась к проблеме критических и кризисных ситуаций, в которые зачастую попадает человек в период жестоких исторических испытаний. Экзистенциализму даже был приклеен ярлык **«философии кризиса».**

Экзистенциализм, действительно, отталкивается от наиболее типичных форм радикального разочарования в истории, которые приводят к истолкованию современного общества как периода кризиса цивилизации, кризиса разума и кризиса гуманности. Но экзистенциализм не выступает в качестве защитника и оправдателя этого кризиса. Напротив, он протестует против капитуляции личности перед этим кризисом. Экзистенциалисты считают, что катастрофические события новейшей истории обнаружили неустойчивость, хрупкость не только индивидуального, но и всякого человеческого бытия. Индивиду, чтобы устоять в этом мире, необходимо, прежде всего, разобраться со своим собственным внутренним миром, оценить свои возможности и способности. На передний план они выдвинули проблему человека. Крупный французский философ-персоналист *Э. Мунье* в книге *«Введение в экзистенциализмы»* так характеризует это течение: «Наиболее общим образом — это мышление можно было бы охарактеризовать как реакцию философии человека против крайностей философии идей или философии вещей».

Экзистенциализм сосредоточивает свое внимание на духовной выдержке человека перед лицом враждебного ему мира. Его представители **отказываются превращать человека в инструмент,** которым можно манипулировать: в инструмент познания или про-

изводства. Человек, по их мнению, не объект, а субъект, свободное, самодеятельное, ответственное бытие. Первый призыв этой философии: «Человек, пробудись!». То есть займи активную жизненную позицию, действуй в этом мире и противодействуй ему всеми своими силами.

Однако если в различных школах философского рационализма человек осмысливает себя, прежде всего, как полномочный представитель человеческого рода, суверенная личность, то экзистенциализм переносит акцент на познание качественной специфичности, индивидуальной неповторимости личности. Преимущественным объектом философского осмысления в экзистенциализме выступает бытие индивидуальности, смысл, знания, ценности, образующие «жизненный мир» личности. **Жизненный мир,** с позиций экзистенциалистов, — это не фрагмент предметного материального мира, а мир духовности, субъективности.

Одна из главенствующих установок экзистенциализма — это противопоставление социального и индивидуального бытия, утверждения радикальной разорванности этих двух сфер человеческого бытия. Это противопоставление выливается в способ решения проблем человеческого существования в форме антитез и парадоксов. Развернутые в различных плоскостях — сущности и существования, бытия и обладания, познания и понимания — они отражают трагизм положения человека в мире.

Экзистенциалисты утверждают, что человек не определяется никакой сущностью: ни природой, ни обществом, ни собственной сущностью человека, ибо такой сущности, по их мнению, не существует. Имеет значение только его существование. (На французском языке слово существование звучит как экзистенция. Отсюда пошло и название этого философского течения.) Основная установка экзистенциализма, по словам Ж.-П. Сартра, **существование предшествует сущности.** Это означает, что человек сначала существует, появляется в мире, действует в нем, а уж потом определяется как личность.

В немецком языке термин «существование» обозначается словом Dasein (буквальный перевод «здесь — бытие»); вводя этот термин, немецкий экзистенциалист М. Хайдеггер хотел подчеркнуть, что человека можно рассматривать как историческое существо, пребывающее «здесь и теперь» в этом остановленном моменте времени. Следовательно, и задача философии определялась им как анализ наличного бытия человека, застигнутого «здесь и теперь», в непроизвольной сиюминутности переживаний. Исследования сиюминутного переживания, опыта времени — одна из ведущих тем основной работы *М. Хайдеггера «Бытие и время».* В этой работе М. Хайдеггер ставит вопрос о создании новой онтологии. Исходный пункт этой онтологии «здесь — бытия» — экзистенция. Экзистенция, по М. Хайдеггеру, определяется конечностью человека, его положением в мире и коммуникацией (общением) с другими людьми.

Согласно экзистенциализму, человек — это временное, конечное существо, предназначенное к смерти. Представление о смерти как самоочевидной, абсолютной границе любых человеческих начинаний занимает в экзистенциализме такое же место, как и в религии, хотя большинство представителей этой философии не предлагают человеку никакой потусторонней перспективы. Экзистенциалисты считают, что человек не должен убегать от сознания своей смертности, а потому высоко ценить все то, что напоминает индивиду о суетности его практических начинаний. Этот мотив ярко выражен в экзистенциалистическом учении о **«пограничных ситуациях»** — предельных жизненных обстоятельствах, в которые постоянно попадает человеческая личность. И главная «пограничная ситуация» — это ситуация перед лицом смерти, «ничто», «быть или не быть» — в секулярной разновидности экзистенциализма или перед миром трансценденции — Бога — в религиозной разновидности экзистенциализма.

Пограничные ситуации ставят человека перед необходимостью **выбора.** Человек постоянно должен выбирать ту или иную форму своего поведения, ориентироваться на те или иные ценности и идеалы. Для религиозного экзистенциализма главный момент выбора: «за» или «против» Бога. «За» — значит путь веры, любви и смирения. В результате, человека ждет бесконечное блаженство. «Против» — означает отречение от Бога, чреватое божественной карой.

В секулярной разновидности экзистенциализма главный момент выбора связан с формой самореализации личности. Эта самореализация определяется фактом **случайности** человеческого бытия, его **заброшенностью** в этот мир. Заброшенность означает, что человек никем не создан, не сотворен. Он появляется в мире по воле случая, и ему не на что опереться. Бога нет, Бог умер — утверждают представители **секулярного экзистенциализма**. Ни христианская мораль, ни любая другая светская мораль не укажет человеку, как ему действовать, «в мире нет знамений». Мы не можем опираться ни на какие предписания, которые бы оправдывали наши поступки. Человек сам их формирует в ходе своей деятельности и общения. Выбирая те или иные ценности и идеалы, делая те или иные поступки, индивид формирует себя как личность. Ничто не определяет и не может определить характер его выбора. Как выражается Ж.-П. Сартр: «Человек сам себя выбирает». Но выбирая себя, он выбирает всех людей. Каждое наше действие создает образ человека, каким он должен, по нашим представлениям, быть. Выбирать себя одновременно означает утвердить те ценности, которые мы выбираем. Отсюда вытекает чувство **тревоги** за будущее всего человечества. Поскольку каждый человек делает свой выбор сам, и у него нет никаких целеуказаний, нет никаких знамений, то для каждого человека все происходит так, как будто взоры всего человечества обращены к нему, и будто все сообразуются с его поступками.

Способность человека творить самого себя и мир других людей, выбирать образ будущего мира является, с точки зрения экзистенциализма, следствием фундаментальной характеристики человеческого существования — **его свободы**. Человек — это свобода. Экзистенциалисты подчеркивают, что человек свободен совершенно, независимо от реальных возможностей существования его целей. Свобода человека сохраняется в любой обстановке и выражается в возможности выбирать, делать выбор. Речь идет не о выборе возможностей для действия, а выражении своего отношения к данной ситуации. Таким образом, свобода в экзистенциализме — это, прежде всего, свобода сознания, свобода выбора духовно-нравственной позиции индивида.

Следует признать сильную сторону в постановке проблемы свободы у экзистенциалистов. Она заключается в стремлении подчеркнуть, что деятельность людей направляется, главным образом, не внешними обстоятельствами, а внутренними побуждениями, что каждый человек в тех или иных обстоятельствах мысленно реагирует не одинаково. От каждого человека зависит очень многое, и не надо, в случае отрицательного развития событий, ссылаться на «обстоятельства». Люди обладают значительной свободой в определении целей своей деятельности. В каждый конкретно-исторический момент их существует не одна, а несколько возможностей. При наличии реальных возможностей развития события не менее важно и то, что люди свободны в **выборе средств** для достижения поставленных целей. А цели и средства, воплощенные в действия, уже создают определенную ситуацию, которая сама начинает оказывать влияние.

Слабость же экзистенциалистского подхода состоит в неумении или нежелании увязать субъективные цели и намерения людей, субъективную позицию с внешними историческими детерминантами, с тем фактом, что каждый человек, рождаясь на свет, застает готовым, сложившимся определенный уровень материальной и духовной культуры, систему социальных институтов и т. д. Он включен в это и ему приходится действовать в тех рамках, которые они диктуют.

Со свободой теснейшим образом связана и ответственность человека. Без свободы нет и ответственности. Если человек не свободен, если он в своих действиях постоянно детерминирован, предопределен какими-либо духовными или материальными факторами, то он, с точки зрения экзистенциалистов, не отвечает за свои действия. Но если человек поступает свободно, если существует свобода воли, выбора и средств их осуществления, значит, он в ответе и за последствия своих действий.

Учения экзистенциалистов носит ярко выраженный нравственно-этический характер, мобилизует людей на формирование активной жизненной позиции. В трудные времена второй мировой войны, в условиях немецкой оккупации оно стимулировало

¹28**

участие многих тысяч людей во Франции и других странах Европы на участие в движении Сопротивления, на противостояние тоталитаристской идеологии. В послевоенное время под влиянием экзистенциализма находились различные леворадикальные движения. С уходом из жизни основных представителей этого течения влияние экзистенциализма существенно ослабло. Однако его основные идеи были освоены другими направлениями современной философии и по сей день продолжают оказывать свое воздействие на людей через философию, литературу и искусство.

тема 16

Общество и культура как предметы философского анализа

1/Специфика философского осмысления общественной жизни
2/ Методологические принципы изучения общества. Многообразие социального опыта, культур и цивилизаций в философии истории А. Тойнби
3/ Смысл истории и ее постижение в философии истории К. Ясперса
4/ Понятия культуры и цивилизации. Культура как форма самореализации человека.
5/ Особенности западной и восточной культур. Россия в диалоге культур

1
Специфика философского осмысления общественной жизни

Общество в его различных аспектах является объектом изучения многих гуманитарных и социальных дисциплин: истории, экономической теории, демографии, социологии и т. д. Ближе всего к философии, в плане изучения общественных процессов, находится социология. Философию и социологию сближают генетические корни. В течение длительного времени социологическое знание об обществе накапливалось в недрах философии. И даже после того, как социология в лице ее «отцов основателей» О. Конта, Г. Спенсера, Э. Дюркгейма и М. Вебера провозгласила свою независимость от философии в качестве подлинной науки об обществе, философия продолжала и продолжает играть заметную роль в социологических исследованиях. Со спецификой социологического подхода к изучению общественных процессов вы познакомитесь позднее, когда приступите к изучению этой учебной дисциплины. Наша задача уяснить особенности философского подхода к объявлению общественных явлений. По нашему мнению, в наибольшей мере эта особенность проявляется в рамках философии истории.

Философия истории представляет собой относительно **самостоятельную область философского знания, посвященную осмыслению качественного своеобразия общества в его отличии от природы.** Предметной сферой философских размышлений является исследование общественной жизни, прежде всего, под углом зрения мировоззренческих проблем, центральное место среди которых занимают смысложизненные вопросы. Философия истории анализирует проблемы смысла и цели существования общества, его генезиса, судеб и перспектив, направленности движущих сил и возможных закономерностей его развития.

Итак, мы в самом общем виде определили, что специфика философского осмысления общества проявляется в рамках философии истории. Однако, существуют различные подходы к объяснению объекта и предметных областей философии истории. Рассмотрим же некоторые широко распространенные точки зрения по этой проблеме. Начало философии истории в европейской культуре положил *Августин Аврелий* (IV в. н. э.) своим знаменитым трудом *«О граде Божъем»*. Центральным событием, положившим начало историческому процессу, с точки зрения Августина, является грехопадение первых людей Адама и Евы. История в концепции Августина рассматривается как длительный целенаправленный процесс «спасения» человечества, обретения им утраченного единства с Богом, обретения «Царства Божьего».

Августиновская концепция исторического процесса господствовала в европейской философии до XVIII в. Философия истории как светская наука формируется в XVIII—XIX вв. Наиболее развернуто она была представлена в системе Гегеля, который связывал философско-исторические исследования с изучением смысла истории, с поисками законов истории, направленностью исторического развития, возможностью предвидения будущего. В гегелевской концепции исторического процесса еще сильно ощущается влияние религиозно-философского подхода к развитию общества. Для него, также, как и для всей религиозной философии истории, характерными являются провиденциализм и эсхатологизм *(См. тему «Основные принципы христианского мировоззрения»)*. Однако в учении Гегеля уже ярко проявляется характерная особенность светской философии истории: соучастие человека в историческом процессе, поиск субстанции истории, развертывание во времени, преемственность традиции и новаторство в различных культурах и т. д.

Существенный поворот в осмыслении исторического процесса произошел в учении К. Маркса и Ф. Энгельса. Маркс и Энгельс предложили концепцию материалистического понимания истории. В рамках этой концепции решающее значение в осмыслении общественной жизни придается экономическим и социокультурным моментам, прежде всего, материальному производству и производственно-экономическим общественным отношениям.

Материалистическое понимание истории в XX в. получило широкое распространение. В период господства коммунистической идеологии оно было единственно возможным для гуманитариев и представителей социальных наук, проживающих в странах «реального социализма». Его исповедовали и пропагандировали идеологи коммунистического движения на всем земном шаре. Однако параллельно с материалистическим пониманием истории и в борьбе с ним существовали и развивались иные историко-философские концепции.

Заметное влияние на Западе имеет французская школа философии истории (Р. Арон, Э. Калло, Р. Мерль и др.). Обосновывая необходимость философии истории, Э. Калло отмечал, что существует

множество гуманитарных, в том числе и исторических наук. Каждая из них изучает те или иные события в истории. Но эти науки не дают цельного представления об историческом процессе. Но без цельного взгляда на историю, по мнению Калло, невозможно развитие научного знания. Поэтому необходимо, чтобы существовала наука, изучающая универсальную историю. Такой наукой, считает Калло, и является философия истории. «Философия истории, — по его определению, — является одновременно синтезом и интерпретацией истории. Она анализирует ход событий, показывая, что последние подчиняются внутреннему закону конечной цели, которая представляет собой единственный критерий их объяснения». Калло подчеркивает, что философия истории должна быть не историей человеческих обществ, но историей более глубокой реальности, объединяющей все эти истории обществ в одну историю — универсальную историю, историю человечества. Другой видный представитель этой школы Р. Арон, соглашаясь с основными установками Э. Калло, обращает особое внимание на мировоззренческую направленность философско-исторического познания. По его мнению, философию истории следует определить не просто как панорамный взгляд на человечество, а как интерпретацию настоящего или прошедшего, связанного с философской концепцией существования.

2
Методологические принципы изучения общества. Многообразие социального опыта, культур и цивилизаций в философии истории А. Тойнби

Мировоззренческая направленность в осмыслении общественных процессов также активно развивалась крупнейшим представителем современной философии истории А. Тойнби (1889—1975). По его мнению, философия истории есть особый подход к историческому материалу, когда само содержание всей целостности исторического процесса становится предметом особого, специфически философского воззрения и истолкования.

Специфика же философского знания, по Тойнби, связана с усмотрением в Бытии некой непреложной объективной целостности, находящейся в увязке с субъективным опытом человека. Иначе говоря, **философия истории — это изучение взаимосвязи исторического Бытия как универсального всечеловеческого опыта через призму внутреннего опыта человека, внутренней динамики человеческой души.** Основной вопрос философии и истории — это вопрос о человеческом смысле истории, вопрос о внешнем и внутреннем достоинстве человека в потоке времени.

Тойнби считал, что история в своей целостности и конкретных проявлениях имеет некоторое всеобщее содержание. Это содержание состоит в том, что исторический опыт и историческое

время не даны человеку как нечто внешнее, не даны в отрыве от его внутренней жизни, в отрыве от его личности. Объективные процессы истории в значительной мере опосредованы человеческой личностью, ибо проходят через ее внутренний мир, внутренний опыт, внутренние конфликты. В этом смысле **история персонолична.** Таким образом, Тойнби подчеркивает, что история всецело не подчиняется человеческому произволу, но развиваясь через человека, она имеет человеческое лицо. Выбрасывая из истории глубинное, внутреннее содержание личности, — содержание, незаметное поверхностному взгляду и трудно реконструируемое, — мы, тем самым, рискуем выбросить из нее все наиболее существенное. По мнению Тойнби, бытие в его историческом измерении не просто отражает или осознает себя в личности. Оно **воссоздается и спасается** в ней и через нее. Внешне слабая, статистически пренебрежимая, количественно несоизмеримая с огромностью истории, личность качественно как бы равновелика ей, ибо истории без нее не существует. И поскольку конкретный человек поневоле участвует в живой эстафете, в живой преемственности поколений и сознании, которой определяется специфика истории, то, следовательно, для каждого человеческого существа объективная всеобщая история одновременно является и личной историей.

Человеческая история как «история людей» всегда, в той или иной мере, определяется ее участниками, специфическими особенностями их обликов и характеров. И в этом смысле история есть сфера человеческого общения, осмысленного в его особом временном, долговременном, многовековом измерении. И человеческая личность не растворима всецело в этой сфере, но напротив, во многом определяет ее специфику. Анонимность подавляющего большинства участников исторического процесса не снимает вопроса о **личностном характере истории,** о ее человеческой одухотворенности.

По мнению Тойнби, с точки зрения постижения истории, понятие общения между людьми и человеческого достоинства связаны нерасторжимым образом. Достоинство человека реализуется лишь в общении между людьми. Оно есть духовное соотнесение человека к человеку, человека с Бытием и, только благодаря этому, человека с самим собой. В этом смысле понятие человеческого достоинства и понятие человеческого в человеке — синонимы. Из этого, по Тойнби, следует и решение вопроса о смысле истории. «Смысл историй есть реализация человеческого достоинства в преемственности исторического опыта людей, то есть духовных, социальных, нравственных, интеллектуальных, эстетических и иных ценностей». Процесс борения человека, человеческой души, подчас даже в самых страшных обстоятельствах за обретение, утверждение и развитие мира ценностей и есть, по сути дела, процесс реализации смысла истории.

Подчеркивая человеческое, личностное содержание исторического процесса, Тойнби, вместе с тем, стремится утвердить основные принципы христианского философского мировоззрения. В исто-

рии, по Тойнби, действует Вселенский Разум, божественный закон — Логос. Взаимодействие божественного Логоса и человечества составляет сущность исторического процесса. Истина познается в диалоге человечества с Логосом. Первоначальный диалог с Божественным разумом запечатлен уже в Ветхом Завете, где, по мнению английского мыслителя, содержатся предсказания относительно будущего человечества. Позднее Божественный Логос воплощается в образе Иисуса Христа. С этого момента история протекает как процесс спасения человечества. Но одновременно история представляет собой полное выявление человеческой сущности и проявления всех ее потенций. Постижение истории есть ничто иное, как познание человечеством самого себя и в себе самом Божественного Логоса. Таким образом, Тойнби определяет **историю общества как взаимосвязь, взаимодействие исторического, временного и надысторического, вечного.** Время фиксирует смену состояния человеческой истории, именно через время раскрывается ее конкретное содержание. Вечное определяет начало и конечную цель исторического процесса.

А. Тойнби категорический противник «европоцентристской» или «западноцентристской» схемы исторического процесса. Концепция единой цивилизации, по его мнению, ложна в своей основе. Она базируется на переносе современных представлений в прошлое. С точки зрения этой концепции, западное общество провозглашается уникальной цивилизацией, обладающей единством и неделимостью, которая после длительного периода борьбы достигла, наконец, цели мирового господства. Тезис об унификации мира на базе западной экономической системы как закономерного итога единого и непрерывного процесса развития человеческой истории приводит к грубейшим искажениям фактов и поразительному сужению исторического кругозора. В результате, игнорируются особенности культур, не учитывается многообразие исторического опыта народов и человечества, в целом, три мировых цивилизации объединяются в одну, а история этой единственной цивилизации оказывается выпрямленной в одну линию, нисходящую от современной Западной цивилизации к примитивному обществу времени неолита и палеолита.

Тойнби уверен, что объектом изучения философии истории не может быть человечество в целом или какие-либо конкретные национально-государственные образования, а только определенные **культурно-исторические типы,** которые он называет обществами или цивилизациями. Именно общества или цивилизации представляют собой умопостигаемую единицу истории, целостные системы, в которых все элементы соответствуют друг другу и влияют друг на друга. Общества или цивилизации сопоставимы, сравнимы между собой. На основе определенных критериев исследователь может определить, как далеко те или иные общества продвинулись вперед, насколько они отстали от наиболее высокого уровня и на этой основе может сделать вывод о значении каждого отдельного

общества или цивилизации. В качестве важнейшего интегрального критерия развития обществ или цивилизаций Тойнби называет реализацию ими конечной целевой установки, определенной Божественным Логосом для предназначения каждого из них в истории. Эту установку Тойнби характеризует как **вызов**, брошенный Божественным Логосом различным народам. **Ответ** народов на этот вызов и составляет, по мнению Тойнби, основное содержание исторического процесса. Вызов Божественного Логоса осуществляется в многообразных формах: особенности природной среды обитания, взаимодействия с другими народами и т. д. Этот вызов реализуется в историческом процессе через многоактные конкретные правления. «Ответы» на «вызов» могут быть различны, и в этом причина непохожести исторического пути народов.

Тойнби считал, что каждое общество проходит в своем движении определенные стадии: генезис, рост, надлом и разложение. Жизнеспособность цивилизации определяется уровнем освоения жизненной среды и развитием духовных основ данного общества. При этом серия последовательных «ответов» на последовательные «вызовы» должна истолковываться как проявление роста, если по мере развертывания исторического процесса наблюдается тенденция действия из области внешнего окружения в область внутреннего. Тойнби считал, что по мере роста все меньше и меньше возникает «вызовов», идущих из внешней среды, и все больше и больше появляется «вызовов», рожденных внутри действующей системы или личностей. **Основной же критерий роста — это прогрессивное движение в направлении самоопределения цивилизации на основе развития самоопределения личности.**

3
Смысл истории и ее постижение в философии истории К. Ясперса

Своеобразную концепцию исторического процесса развития общества предложил немецкий философ К. Ясперс (1883—1969). В отличие от А. Тойнби, Ясперс делает акцент на том, что человечество имеет единое происхождение и единый путь развития. Однако научно доказать это положение, по мнению Ясперса, невозможно, как невозможно доказать и противоположное. Допущение этого единства он называет **постулатом веры.** Таким образом, Ясперс четко заявляет о своей приверженности в объяснении исторического процесса к религиозной традиции. История, по Ясперсу, имеет свое начало и свой конец. Ее движение определяется силой Провидения. Таким образом, Ясперс возвращается к линейной схеме истории.

Но Ясперс не является теологом или богословом. Он философ, поэтому позволяет себе отступить от традиционного в христианстве описания исторического процесса. Как уже отмечалось ранее, в традиционной христианской концепции истории кульминационным

пунктом мирового исторического процесса, **«осью» мировой истории** объявлялось явление Сына Божьего — Христа. Ясперс же справедливо полагает, что в явление Христа верят только христиане, только для них оно является осевым событием истории. Весь остальной мир, индусско-буддийский, мусульманский, синтоистский и т. д. остается как бы в стороне от мирового исторического процесса.

Но все же, по Ясперсу, вера является основой и смыслом истории. А значит, возникает вопрос: возможна ли общая для всего человечества вера, такая вера, которая не разъединяла бы, а наоборот, объединяла народы, различные культуры и цивилизации. Такую веру, по мнению немецкого философа, не может предложить ни одна религия: ни иудаизм, ни христианство, ни буддизм, ни ислам и т. д. Каждая религия объявляет свою веру как откровение какого-либо Бога: Яхве, Христа, Будды, Аллаха и т. д. Содержания вероучений часто служили источниками раздора и взаимонепонимания между народами. Ясперс убежден, что общей для человечества может быть только **философская вера.**

Вера, по учению Ясперса, отличается от знания. Она есть акт воли. Но ее не следует противопоставлять знанию. Признаком философской веры мыслящего человека служит всегда то, что она существует лишь в союзе со знанием. Она хочет знать то, что доступно знанию, и понять самое себя. Безграничное познание, наука — основной элемент философствования. Философская вера не может стать исповеданием, она не может становиться догматом. Она есть осознание бытия и его истоков посредством обращения к исторической ситуации.

Понятие **исторической ситуации** является ключевым в философии истории Ясперса. Содержание исторической ситуации Ясперс связывает с такими понятиями как «время» и «эпоха». Каждая историческая эпоха отличается от другой своей специфической ситуацией. Однако, по Ясперсу, возможно формирование близких по своему духу исторических ситуаций, которые являются предпосылками возникновения и развития родственных по своему духу процессов. Такое **совпадение ситуаций,** считает Ясперс, произошло между 800 и 900 годами до новой эры. В этот промежуток времени возникли параллельно в Китае, Индии, Персии, Палестине и Древней Греции духовные движения, сформировавшие тот тип человека, который существует и поныне. Это время Ясперс назвал **«осевой эпохой» мировой истории.** Это время и есть время рождения философской веры.

Ясперс указывает, что «основная эпоха» — время рождения мировых религий, пришедших на смену мифологическому сознанию. Почти одновременно, на Земле, независимо друг от друга, образовалось несколько внутренне родственных духовных центров. Основное, что сближало их и, следовательно, являлось главной характеристикой «осевой эпохи» — это прорыв мифологического миросозерцания, составляющего духовную основу «доосевых куль-

тур». Человек, как бы впервые, пробудился к ясному отчетливому мышлению, возникло недоверие к непосредственному эмпирическому опыту, а также рационализация отношения к миру и к себе подобным. А это, по мнению Ясперса, является одной из главных предпосылок философского мышления.

К. Ясперс, как помечалось ранее, является одним из крупных представителей экзистенциализма. Поэтому и свою философию истории он обосновывает, опираясь на исходные понятия и принципы экзистенциализма: первичность существования, ведущую роль «пограничных ситуаций», в частности, ситуация между жизнью и смертью и т. д. «Осевая эпоха», согласно Ясперсу, кладет конец непосредственному отношению человека к миру и к самому себе. Обостряется самосознание личности. Человек осознает хрупкость своего бытия, перед ним встают «последние» смысложизненные вопросы: о смысле человеческого существования, о смысле бытия. И это, по Ясперсу, служит проявлением интенсивной духовной жизни. Пробуждение духа, считает Ясперс, является началом бытия общей истории человечества, которое до сих пор было разделено на локальные, не связанные между собой культуры. С тех пор человечество неуклонно идет по этому общему пути. Ясперс убежден, что человечество обречено на общность судьбы и единую веру. В противном случае, история человечества может закончиться катастрофой. Поэтому установление взаимопонимания, открытость различных типов общества, религий и культур является жизненно необходимым для человечества. Отсюда вытекает особая роль **философии,** которая, по его мнению, **с помощью философской веры, открывающей смысл и предназначение истории, призвана объединять человечество на общих духовных основаниях.**

4
Понятия культуры и цивилизации. Культура как форма самореализации человека

Философия истории изображает исторический процесс как процесс развития культуры. Для того, чтобы понять содержательную сторону исторического процесса развития общества необходимо уяснить, что представляет собой культура. Термин **«культура»** латинского происхождения и первоначально означал возделывание почвы, ее культивирование. В этом контексте под культурой понимались все изменения в природном объекте, происходящие под воздействием человека, в отличие от тех изменений, которые вызваны естественными причинами.

В философии истории в понятие **«культура»** вводится оценочный момент и **соотносится с понятием «цивилизация».** Но здесь возможны различные подходы. В первом случае, цивилизация рассматривается как определенная ступень в развитии культуры отдель-

ных народов и регионов (А. Тойнби, П. Сорокин). Во втором случае, цивилизация толкуется как конкретный этап общественного развития, наступивший в жизни народа после эпохи дикости и варварства, для которого характерно появление городов, письменности, сознательная стратификация и формирование национально-государственных образований (Л. Морган, Ф. Энгельс). В третьем случае цивилизация интерпретируется как ценность всех культур, подчеркивая тем самым их единый общечеловеческий характер (К. Ясперс). В четвертом случае цивилизация истолковывается как конечный момент в развитии культуры того или иного народа или региона, означающий ее «закат» или упадок (О. Шпенглер). В пятом случае цивилизация отождествляется с высоким уровнем материальной деятельности человека: орудий труда, технологии, экономических и политических отношений и учреждений, а культура как проявление духовной сущности человека (Н. Бердяев, С. Булгаков). Возможна и обратная комбинация, когда цивилизация трактуется как высшее проявление духовной сущности человека. Но во всех случаях понятия культура и цивилизация тесно связаны друг с другом, и в основе этой связи лежит определенная концепция культуры. Поэтому необходимо разобраться в том, что же составляет основное содержание культуры.

В современной философии истории можно выделить два подхода к культуре: узкий и широкий. **В узком смысле культура трактуется как система коллективно разделяемых смыслов, ценностей, убеждений, норм и образов поведения, присущих тем или иным индивидам или сообществам.** В качестве духовного образования культура включает в себя несколько основных элементов.

1. Первый, познавательный, **знаково-символический элемент,** т. е. знания, сформулированные в определенных понятиях и представлениях и зафиксированные в языке. Язык — это объективная форма аккумуляции, хранения и передачи человеческого опыта. Рассмотрим кратко, что представляет собой язык как важнейший элемент культуры. **Язык — это система знаков и символов, наделенных определенным значением.** Знаки и символы выступают в процессе общения в качестве представителей (заместителей) других предметов и используются для получения, хранения, преобразования и передачи информации о нем. Люди усваивают это значение знаков и символов в процессе воспитания и образования. Именно это позволяетим понимать смысл сказанного и написанного.

2. Вторым, не менее важным, компонентом культуры является **ценностно-нормативная система. Ценность — это свойство того или иного общественного предмета, явления удовлетворять потребности, желания, интересы.** Ценности формируются в результате осознания социальным субъектом своих потребностей в соотнесении их с предметами окружающего мира, т. е. в результате ценностного отношения, реализуемого в акте оценки. В систему ценностей социального субъекта могут входить различные ценности:

смысложизненные (представления о добре и зле, счастье, цели и смысле жизни);

универсальные (жизнь, здоровье, личная безопасность, благосостояние, семья, родственники, образование, квалификация, правопорядок и т. д.);

общественного признания (трудолюбие, социальное положение и т. д.);

межличностного общения (честность, бескорыстие, доброжелательность);

демократические (свобода слова, совести, партий, национальный суверенитет и т. д.).

Ценностное отношение выступает необходимым компонентом в формировании ценностной ориентации, деятельности и отношений, которые выражаются в ценностной установке. **Ценностная установка** является своеобразной предваряющей программой деятельности и общения, связанной с возможностью выбора вариантов деятельности и общения, и **представляет собой социально-детерминированную предрасположенность социального субъекта к заранее определенному отношению к данному объекту, вещи, человеку, явлению, событию и т. д.** Ценностные установки вырабатываются обществом в процессе общественно-исторической деятельности и передаются индивидам и последующим поколениям в процессе социализации: обучения, воспитания и т. д.

Ценностные установки ориентирует человека в социальной действительности, направляют и стимулируют его деятельность. Осознание индивидами содержания ценностных установок, образует **мотив деятельности.** Мотив — это фактор, ведущий к превращению установок в активную, деятельность. Он позволяет социальному субъекту соотносить конкретные ситуации, в которых он действует, с системой ценностей, которыми он руководствуется в своем поведении.

Ближайший побудительный мотив человеческой деятельности, определяющий способ и характер последней, выступает в качестве **цели.** Цель деятельности, как идеальный прообраз будущего, формируется на основе интересов социального субъекта. Она выражает основание, решимость переделать окружающий мир, приспособить его к своим потребностям. Поскольку полагание будущего есть предвосхищение субъектом результатов своей деятельности, которая протекает во времени, постольку следует подходить дифференцированно к процессу целеполагания. На основе более или менее точного определения времени правомерно говорить о ближайших и дальнейших целях. В целом же по шкале социального времени цели могут быть рассмотрены как ближайшие, долгосрочные, перспективные, конечные и т. д. **Конечная цель** является самоцелью всей деятельности субъекта, насквозь пронизывает эту деятельность и сводит все остальные цели к роли средств для собственного достижения. Субъект видит в достижении конечной цели смысл своей деятельности, а иногда — и всей жизни.

Для выделения конечных целей из многообразия целей употребляется понятие **идеал**. Он принадлежит к формам опережающего отражения действительности. Сама возможность возникновения идеала содержится в целеполагающей способности человеческого сознания. Отдельный человек, социальная группа, общество в целом, прежде, чем что-то создать, вырабатывают в своем сознании модель будущего объекта, определенную цель, достижению которой подчиняет всю свою деятельность. С одной стороны, идеал можно рассматривать как отражение наиболее существенных и значимых сторон общественной практики определенных социальных групп, классов, отражение коренных тенденций, закономерностей и возможностей, а с другой — как главную оценочную категорию, определяющую сознательные стимулы, доминирующий мотив.

Ценностное отношение может быть зафиксировано в виде **социальной нормы.** В определенном смысле, социальную норму следует рассматривать как следствие устойчивой, повторяющейся оценки. Нормы являются тем средством, определенной ступенью, которая сближает ценностно-значимое, необходимое, должное с жизнью, с практикой человека. **Социальные нормы — это исторически обусловленные общественным бытием требования к деятельности и отношениям индивидов, социальных групп, классов и общественных институтов, выражающие общественную необходимость организации деятельности и отношений в соответствии с объективными условиями.** В них в большей мере, чем в ценностях, присутствует приказной момент, требование поступить определенным образом. Одной из важных особенностей воздействия социальных норм на деятельность и общественные отношения состоит в том, что их исполнение и предписание обеспечивается различными формами принуждения, начиная от общественного мнения и кончая государственными институтами.

Синтетической формой культуры называют обряды, обычаи, традиции, то, что является образцами поведения. Обряд — это совокупность символических стереотипных коллективных действий, воплощающих в себе те или иные социальные идеи, представления, ценности и нормы и вызывающих определенные коллективные чувства. Сила обряда в его эмоционально-психологическом воздействии на людей. В обряде происходит не только рациональное усвоение тех или иных норм, ценностей и идеалов, но и сопереживание их участниками обрядового действия.

Обычай — это воспринятая из прошлого форма социальной регуляции деятельности и отношений людей, которая воспроизводится в определенном обществе или социальной группе и является привычной для его членов. Обычай состоит в неуклонном следовании воспринятых из прошлого предписаний. В роли обычая могут выступать различные обряды, праздники, производственные навыки и т. д. Обычай— неписаное правило поведения.

Традиции — элементы социального и культурного наследия, передающиеся из поколения в поколение и сохраняющиеся в определенном сообществе в течение длительного времени. Традиции функционируют во всех социальных системах и являются необходимым условием их жизнедеятельности. Пренебрежительное отношение к традиции приводит к нарушению преемственности в развитии общества и культуры, к утрате ценностных достижений человечества. Слепое же преклонение перед традицией порождает консерватизм и застой в общественной жизни.

Все эти элементы культуры создают ее смысловое содержание. Освоение смысла культуры всегда должно соотноситься с фундаментальными целями существования человека как универсального существа, жизнь которого носит осмысленный и, в определенном плане, целенаправленный характер. Человек осуществляет в мире свое предназначение. В чем состоит это предназначение и как оно реализуется, раскрывается во втором, более широком подходе к культуре. В широком смысле слова под культурой понимают специфическую, генетическую, ненаследуемую совокупность средств, способов, форм, образцов и ориентиров взаимодействия людей со средой их существования, которые они вырабатывают в совместной жизни для поддержания определенных структур деятельности и общения. При таким подходе культура включает в себя результаты материального и духовного производства и истолковывается как сотворенная человеком «вторая природа», надстроенная над первой, естественной природой.

Однако такой подход к культуре не означает разделение окружающей человека среды надва мира: природный, естественный и культурный, «рукотворный», социальный. Напротив, он предполагает, что именно через культуру и благодаря культуре происходит соединение этих миров. Культура выступает как связующее звено между природой и обществом. И основой этого соединения выступает человек как субъект деятельности, познания, общения и переживания. Культура представляет собой результат объективизации, материального воплощения человеческих стремлений, целей, переживаний.

Наиболее общие закономерности взаимодействия природы и общества с позиций деятельной общественно-исторической сущности человека были изучены ранее при рассмотрении учения К. Маркса об опредмечивании и распредмечивании. Сейчас мы хотели бы обратить внимание на другую сторону связи природы и общества через культурную деятельность человека. Человек, как известно, является биологическим, природным существом и, одновременно, он в значительной мере преодолел свою зависимость от природы, перешагнул в мир социума. **Культура** и выступает как **способ и мера** овладения человеком естественного и социального миров. Создавая культурные ценности, человек выходит за рамки природной и социальной детерминации, вы-

ступает творческим субъектом, дающим новые формы развития природе и обществу. В этом смысле **культура** равнозначна **степени реализации человеческой свободы.**

В культуре и через культуру проявляется стремление человека преодолеть рамки своего временного, биологического существования. Человек как природное, биологическое существо подобно любому живому организму двигается по кругу: рождение — жизнь — смерть. Благодаря культуре, человек преодолевает природные границы своего существования, он становится бессмертным. С получением бессмертия через культурные ценности человек получает возможность осмыслить свое историческое развитие. В этом плане культура выполняет по отношению к человеческому бытию конструктивную функцию объективации не только сиюминутных целей и стремлений человека, но и его фундаментального призвания, связанного с формированием человека как универсального существа, утверждающего непреходящее, вечное. Субстанциональный смысл человеческого существования раскрывается именно в этом аспекте культуры, которая выступает как основа развития человеческой индивидуальности, личности, воплощающей общечеловеческие цели и устремления, то есть всечеловеческий смысл. Тем самым, культура выступает не просто как процесс создания идей, вещей, знаков, символов, форм и образов поведения, но и как **форма самодетерминации человека, его самовоспроизводства или творчества.**

Все вышеизложенное позволяет нам сделать вывод, что — это связующее звено между природой и обществом. Она охватывает духовную и материальную сферу существования общества и выступает как форма проявления свободы и творчества, **как средство самореализации и основных ценностей человека.**

5
Особенности западной и восточной культур. Россия в диалоге культур

Философско-исторические исследования всегда имеют определенную практическую ориентацию. Постигая прошлое, мы стремимся разобраться в настоящем, определить тенденции развития современного общества. В этом смысле особо важное, актуальное для нас значение приобретает **решение вопроса о соотношении западной и восточной культур и цивилизаций, а также месте России в диалоге этих культур.** Эта проблема довольно часто поднималась и прежде в работах философов и социологов. Сейчас она стала обсуждаться на страницах не только специализированной печати — монографиях, статьях, но и в еженедельных и ежедневных журнальных и газетных материалах, в политических дискуссиях и т. д. В 1992 г. *журнал «Вопросы философии»* провел

«круглый стол» на тему *«Россия и Запад: взаимодействие культур»*, на котором выступили с изложением своих позиций ведущие отечественные ученые: философы, историки, филологи, страноведы и т. д. Используя материалы этой дискуссии, а также значительный, предшествующий ей материал отечественной и мировой мысли, попробуем ответить на поставленные вопросы.

Запад и Восток в данном контексте рассматриваются не как географические, а как **геосоциокультурные понятия**. Один из участников «круглого стола», В. С. Степин, отмечал, что под термином **«Запад» он понимает особый тип цивилизационного и культурного развития, который сформировался в Европе примерно в XV—XVII вв. Цивилизацию этого типа можно было бы назвать техногенной.** Ее характерные черты — это быстрое изменение техники и технологий, благодаря систематическому применению в производстве научных знаний. Следствием такого применения являются научные, а затем и научно-технические революции, меняющие отношение человека к природе, и его место в системе производства. По мере развития техногенной цивилизации происходит ускоряющееся обновление той искусственно созданной человеком предметной среды, в которой непосредственно протекает его жизнедеятельность. В свою очередь, это сопровождается возрастающей динамикой социальных связей, их относительно быстрой трансформацией. Иногда на протяжении жизни одного-двух поколений происходит изменение образа жизни и формирование нового типа личности.

Предпосылки западной культуры закладывались еще в античности и средневековье. Основными вехами ее предыстории были следующие: опыт демократии античного полиса, становление в рамках его культуры различных философских систем и первых образцов теоретической науки, а затем — сформировавшаяся в эпоху европейского средневековья христианская традиция с ее представлениями о человеческой индивидуальности, концепцией морали и пониманием человеческого разума как созданного, «по образу и подобию Бога», и поэтому способного к рациональному постижению смысла бытия. Синтез этих двух традиций в эпоху Возрождения был одним из истоков ценностей техногенной цивилизации. В эпоху Просвещения завершилось формирование мировоззренческих установок, определивших последующее развитие техногенной цивилизации. В системе этих установок формировалась особая ценность прогресса науки и техники, а также убеждение в принципиальной возможности рациональной организации социальных отношений. В социальном плане западная цивилизация отождествляется с эпохой становления и развития капиталистических производственно-экономических отношений и буржуазно-демократических форм правления, становления гражданского общества и правового господства. В технологическом плане — с индустриальным и постиндустриальным обществом.

Философы и социологи рассматривают мировоззренческий, социальный и технологический аспекты культуры как единое целое, показывая их неразрывное единство и взаимодействие. Так, немецкий социолог и философ *М. Вебер* в своей знаменитой работе *«Протестантская этика и дух капитализма»* убедительно показал роль протестантской реформации и религиозного учения кальвинизма в становлении рационалистического духа капитализма и других основных ценностных установок данного общества. Результатом этого синтеза, по Веберу, явились следующие основные ценности западной культуры: 1) динамизм, ориентация на новизну; 2) утверждение достоинства и уважения к человеческой личности; 3) индивидуализм, установка на автономность личности; 4) рациональность; 5) идеалы свободы, равенства, терпимости; 6) уважение к частной собственности.

Западному типу культуры в философии и социологии противопостовляется восточный тип, получивший синтетическое название «традиционного общества». Геополитически Восток связывается с культурами Древней Индии и Китая, Вавилона, Древнего Египта, национально-государственными образованиями мусульманского мира. Эти культуры были самобытными и, вместе с тем, характеризовались некоторыми общими чертами: они были ориентированы, прежде всего, на воспроизводство сложившихся социальных структур, стабилизацию устоявшегося образа жизни, господствовавшего часто на протяжении многих столетий. Традиционные образцы поведения, аккумулирующие опыт предков, рассматривались как высшая ценность. Виды деятельности, их средства и цели менялись очень медленно, столетиями воспроизводились в качестве устойчивых стереотипов. В духовной сфере господствовали религиозно-мифологические представления и канонизировались стили мышления, научной рациональности противопоставлялась нравственно-волевая установка на созерцательность, безмятежность, интуитивно-мистическое слияние с бытием.

В мировоззренческом аспекте в восточных культурах отсутствует разделение мира на мир природы и социума, естественный и сверхъестественный. Поэтому для восточного восприятия мира не характерно разделение мира на «одно и другое», ему более присущ синкретический подход «одно в другом» или «все во всем». Отсюда отрицание индивидуалистического начала и ориентация на коллективизм. Автономия, свобода и достоинство человеческой личности чужды духу восточной культуры. В восточных мировоззренческих системах человек абсолютно несвободен, он предопределен либо космическим законом, либо Богом.

Отсюда проистекают политические и экономические модели устройства жизни «восточного человека». Восточным людям чужд дух демократии, гражданского общества. Там исторически господствовали деспоты. Стремление привить нормы западной демокра-

тии на восточной почве дают очень своеобразные гибриды, и реализация этих устремлений связана с глубокими социальными катаклизмами.

Разумеется, все это, в определенном смысле, — умозрительные модели, реальная действительность никогда не давала таких чистых «идеальных типов». Тем более в современном мире, когда осуществляется такое тесное взаимодействие всех сфер общественной жизни в различных странах и континентах, которое накладывает огромный отпечаток на взаимодействие и трансформацию культур.

Теперь, когда мы дали самую общую характеристику западному и восточному типу культуры, необходимо разобраться, а к какой культуре больше всего тяготеет Россия?

Перед философами и социологами уже давно стоит вопрос: **как соотносятся в культуре России западное и восточное культурное наследие? Возможен ли и необходим ли самобытный путь развития России?** Ответы на эти вопросы давались зачастую противоположные. На этой почве шел идейный спор различных философско-идеологических направлений, концентрированное теоретическое оформление которых состоялось в середине XIX в. в виде идеологии западничества и славянофильства. Западники, как уже упоминалось выше, не стремились подчеркивать особенности российского культурного опыта и считали, что Россия должна перенимать все лучшие достижения западной культуры и образа жизни. Славянофилы отстаивали идею самобытности Российского пути развития, связывая эту самобытность с приверженностью русского народа православию. По их мнению, православие явилось источником ряда важнейших особенностей «русской души», русской культуры, важнейшими из которых являются глубокая религиозность, повышенная эмоциональность и связанные с ней коллективистские ценности, приоритет коллективного начала над индивидуальным, приверженность к самодержавию и т. д. *(Подробнее см. тему «Русская религиозная философия середины XIX—XX вв.»)*.

Вопрос о пути развития России, о своеобразии российской культуры еще большее значение приобрел для философов России, оказавшихся после Октябрьской революции в эмиграции. В этот период на данную тему в различных зарубежных изданиях было опубликовано несколько крупных работ ведущих русских мыслителей: Бердяева Н. А., Вышеславцева Б. П., Зеньковского В. В., Федотова Г. П., Флоровского Г. В., Сорокина П. А. Наиболее полно, с солидными философским и историко-фактологичес-ким обоснованием эта тема была подвергнута анализу в работе *Н. А. Бердяева «Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX и начала XX века»*.

Н. А. Бердяев считает, что для определения национального типа, народной индивидуальности, невозможно дать строго научное определение. Тайна всякой индивидуальности узнается лишь любо-

вью и в ней всегда есть что-то непостижимое до конца, до последней глубины. И главный вопрос состоит, по Бердяеву, не в том, что замыслил Творец о России, а что представляет собой умопостижимый образ русского народа, его идея. Известный русский поэт Ф. И. Тютчев сказал: «Умом России не понять, аршином общим не измерить. У ней особенная стать, в Россию можно только верить». Поэтому, считает Бердяев, для постижения России нужно применить теологические добродетели веры, надежды и любви.

Одной из важнейших характеристик русской народной индивидуальности, по мнению Бердяева, является ее глубокая поляризованность и противоречивость. «Противоречивость и сложность русской души, — отмечает он, — может быть связана с тем, что в России сталкиваются и приходят во взаимодействие два потока мировой истории — Восток и Запад. Русский народ есть не чисто европейский и не чисто азиатский народ. Россия есть целая часть света, огромный Востоко-Запад, она соединяет два мира. И всегда в русской душе боролось два начала «восточное и западное» *(Н. А. Бердяев. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX и начала XX века // О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. — М., 1990. — С. 44).*

Н. А. Бердяев считает, что существует соответствие между необъятностью, безграничностью русской земли и русской души. В душе русского народа есть такая же необъятность, безграничность, устремленность в бесконечность, как и в русской равнине. Русский народ, утверждает Бердяев, не был народом культуры, основанной на упорядоченных рациональных началах. Он был народом откровений и вдохновений. Два противоположных начала легли в основание русской души: языческая дионистическая стихия и аскетически-монашеское православие. Эта двойственность пронизывает все основные характеристики русского народа: деспотизм, гипертрофию государства и анархизм, вольность, жестокость, склонность к насилию и доброте, человечность, мягкость, обрядоверие и искание правды, индивидуализм, обостренное сознание личности и безличий, коллективизм, национализм, самопохвальство и универсализм, всечеловечность, эсхатологически-миссионерская религиозность и внешнее благочестие, искание Бога и воинствующее безбожие, смирение и наглость, рабство и бунт. Эти противоречивые черты русского национального характера и предопределили, по мнению Бердяева, сложность и катаклизмы российской истории.

Несколько иной характер носит решение темы о самобытных основах российской истории и культуры в работах представителей так называемого евразийского движения (П. А. Карсавина, Н. С. Трубецкого, Г. В. Норовского, П. П. Стучинского и т. д.). Евразийство существовало как общественно-политическое и идейное течение русской эмигрантской интеллигенции с начала 20-х до конца 30-х годов

XX в. **Евразийство,** как историко-культурная концепция, рассматривает Россию как Евразию — особый этнографический мир, занимающий срединное пространство Азии и Европы, приблизительно очерчиваемый тремя равнинами — Восточно-Европейской, Западно-Сибирской и Туркестанской. Этому миру принадлежит и своя самобытная культура, «равно отличная от европейских и азиатских». Вместе с тем, евразийцы подчеркивали азиатский крен русской культуры, включая в эту культуру туранские народности, связывая преемством Русь с империей Чингиз-хана и заявляя, что «русская революция прорубила окно в Азию». Определенный интерес представляют взгляды евразийцев на перспективы России в развитии мировой цивилизации. Евразийцы считали, что после Октябрьской революции старая Россия со всей ее государственностью и укладом жизни потерпела крушение и канула в вечность. Мировая война и русская революция открывают собой новую эпоху. И эта эпоха характеризуется не только исчезновением прошлой России, но и разложением Европы, всеобъемлющим кризисом Запада. А Запад, по мнению евразийцев, полностью исчерпал свои духовно-исторические потенции и должен сойти на вторичную и периферийную роль в мировой истории. Будущее же в этой новой эпохе принадлежит обновленной России, а вместе с ней и всему православному миру. Здесь, как мы видим, евразийцы в значительной мере идут вслед за славянофилами.

Темы, поднятые в дискуссиях западников и славянофилов Н. А. Бердяевым и евразийцами продолжают обсуждаться в современной российской философии. Для многих современных русских философов ясно, что развитие западной техногенной культуры и цивилизации привело человечество к глобальным проблемам и кризисам. В связи с этим они ставят вопрос: можем ли мы воспринимать образцы западного опыта как некоторый идеал или сами эти образцы должны быть подвергнуты критике? Возможно, человечество, для того, чтобы выжить, должно встать на новый путь цивилизованного развития. А это может означать, что наступивший в России глубокий кризис всех сфер общественной жизни и есть необходимый момент, который может послужить толчком для создания этого нового типа цивилизованного развития. В российской культуре, в национальной российской традиции есть серьезные основания для выработки такого пути развития, основными ценностями которого явилась бы ориентация не на всевозрастающее материальное производство и потребительство, а на аскетическую умеренность, основанную на приоритете духовных ценностей. Холодному расчету, калькулированности, рационализму должны противостоять теплота человеческих отношений и христианское самопожертвование, а индивидуализму — братская взаимопомощь и коллективизм. Наряду с этими глубокими «метафизическими» вопросами, стоят и более конкретные, связанные с социальной спецификой сегодняшней ситуации в быв-

шем СССР. Каковы пути, каковы судьбы той целостности, той общности, которая раньше называлась Россией, соберется ли она вновь или процесс ее распада необратим? Этот и другие вопросы предстоит решить как теоретически, так и практически не только нам, но и будущим поколениям народов некогда великой Российской империи.

тема 17

Глобальные проблемы современности

1/ Происхождение и сущность глобальных проблем
2/ Гуманизм как ценностная основа решения глобальных проблем современности
3/ Космоцентрический взгляд на решение глобальных проблем человечества — «философия общего дела» Н. Ф. Федорова

1
Происхождение и сущность глобальных проблем

В предыдущей теме были рассмотрены различные подходы к проблеме единства развития человечества. Эти подходы в большей мере касаются анализа исторического прошлого человечества. В отношении настоящего времени все большее количество философов, социологов, историков склоняется к мысли, что на современном этапе развития человечества формируется **единая цивилизация** на всей планете. Укоренение этой идеи в науке и общественном сознании способствовало осознанию глобализации социальных и культурных процессов в современном мире.

Что следует понимать под термином глобализация социальных и культурных процессов? Этимологический термин «глобализация» связан с латинским термином «глобус» — то есть Земля, Земной шар и означает **общепланетарный характер** тех или иных процессов. Однако глобализация процессов — это не только их повсеместность, не только то, что они охватывают весь земной шар. Глобализация связана, прежде всего, с интернационализацией всей общественной деятельности на Земле. Эта интернационализация означает, что в современную эпоху все человечество входит в единую систему социально-культурно-экономических, политических и иных связей, взаимодействий и отношений. Таким образом, в современную эпоху, по сравнению с прошлыми историческими эпохами, неизмеримо возросло **общепланетарное единство человечества,** которое представляет собой принципиально новую суперсистему, связанную общей судьбой и общей ответственностью. Поэтому, несмотря на разительные социально-культурные, экономические, политические контрасты различных регионов, государств и народов, ученые и философы считают правомерным говорить о становлении единой цивилизации и необходимости нового планетарного стиля мышления.

Такой глобалистский подход ярко обнаруживается в концепциях «постиндустриального общества», «технотронной эры» американских социологов Д. Белла, З. Бжезинского, А. Тоффлера и др.

Эти концепции акцентируют внимание на том факте, что всякий технологический переворот приводит к глубоким изменениям не только в производительных силах общества, но и во всем образе жизни людей. Особенность же современного технологического переворота, связанного с информацией общества, состоит в том, что он создает принципиально новые предпосылки для **универсализации и глобализации человеческого взаимодействия.** Благодаря широкому развитию микроэлектроники, компьютеризации, развитию средств массовой информации и коммуникаций, углублению разделения труда и специализации, человечество объединяется в единую социокультурную целостность. Существование такого единства диктует свои требования к человечеству в целом, и к отдельной личности в частности. В этом обществе должна доминировать установка на информационное обогащение, приобретение нового знания, овладевание им в процессе непрерывного образования, а также его технологическое и человеческое применение.

Чем выше уровень технологического производства и всей человеческой деятельности, тем выше должна быть степень развития самого человека, его взаимодействия с окружающей средой. Соответственно должна сформироваться новая гуманистическая культура, в которой человек будет рассматриваться как самоцель общественного развития. Отсюда и новые требования к личности: в ней должны гармонически сочетаться высокая квалификация, виртуозное овладение техникой, предельная компетенция в своей специальности с социальной ответственностью и общечеловеческими нравственными ценностями.

Однако глобализация социальных, культурных, экономических и политических процессов в современном мире, наряду с позитивными сторонами, породила ряд серьезных проблем, которые получили название «глобальных проблем современности»: экологических, демографических, политических и т. д. Все эти проблемы очень важны для настоящего и будущего человечества. Конкретный анализ каждой из них входит в компетенцию специальных наук: социологии, демографии и т. д. Философы же, по нашему мнению, концентрируя внимание на мировоззренческих смысложизненных вопросах, рассматривают эти проблемы под углом зрения **возможностей и перспектив выживания человечества.** И в этом аспекте на передний план выходит **экологическая проблема.**

В чем сущность экологической проблемы? Обобщенно говоря, **сущность экологической проблемы состоит в отчетливо обнаружившемся и углубляющемся противоречии между производительной деятельностью человечества и стабильностью природной среды его обитания.** Как отмечал основатель международного исследовательского центра «Римского клуба», изучающего перспективы человечества перед лицом современных глобальных проблем, А. Печчеи: «Истинная проблема человеческого

вида на данной ступени его эволюции состоит в том, что он оказался полностью неспособным в культурном отношении идти в ногу и полностью приспособиться к тем изменениям, которые сам внес в этот мир» *(Печчеи А. Человеческие качества. — М., 1985. — С. 42).*

Эти изменения являются плодом всей культурно-преобразовательной и, прежде всего, производственной деятельности человека. Масса всех искусственно созданных человеком неодушевленных предметов и живых организмов называется техномассой. Расчеты ученых показывают, что техномасса, производимая человечеством за один год, составляет 10^{13} — 10^{14} , а биомасса, производимая на суше, 10^{23}. Из этих расчетов следует, что уже сейчас человечество создало искусственную среду, которая в десять раз продуктивнее естественной среды. Искусственная среда постепенно и неотвратимо наступает на естественную и поглощает ее. И это один из важнейших факторов, обусловливающий постановку перед человечеством экологической проблемы.

В этой связи особую остроту для людей приобретает проблема повсеместного распространения в окружающей среде производств и продукций, в первую очередь, их опасных, радиационных и токсичных видов. В год на каждого жителя Земли приходится более 20 тонн промышленных и других отходов. В атмосферу попадает более 200 миллионов тонн окислов серы и азота и миллионы тонн углекислого газа, выбрасываемого в атмосферу. И это уже в обозримом будущем может вызвать повышение температуры атмосферы, а вслед за этим — повышение уровня морей и затопление значительных участков суши. В результате сотни миллионов людей рискуют превратиться в «экологических беженцев».

Описание всех бед, угрожающих человечеству на данном этапе его развития, можно было бы продолжить до бесконечности. Для этого, к сожалению, накоплен огромный фактологический материал. Но нам, изучающим философию, необходимо все же не просто оперировать фактами, а опираться на определенные обобщающие выводы.

А эти выводы таковы, что **всякий биологический вид способен выжить в пределах достаточно узкой экологической ниши, то есть совокупности различных условий и факторов окружающей среды.** Человек — это биологический вид, хотя и более универсальный, чем любой другой. Его биологическая организация позволяет приспособиться к весьма широкому кругу условий. Однако и его возможности далеко не безграничны. Существуют такие пороговые значения внешних условий, за пределами которых биологическая организация не выдерживает, и человечеству угрожает гибель. В условиях современной техногенной цивилизации возможности приспособления человеческого организма к условиям жизни в окружающей среде близки к исчерпыванию. При этом следует иметь в виду не только физические факторы, связанные с загрязнением среды обитания, но и психологические.

Глобальные проблемы современности и, прежде всего, резкое обострение экологической проблемы, поставило перед человечеством задачу поиска новых путей развития, перестройки своих отношений с окружающей средой. В конкретном социальном и экономическом плане этими проблемами занимаются как на национальном уровне, так и в рамках крупных международных исследовательских центров. Одним из таких ведущих центров является упоминаемый выше «Римский клуб», объединяющий в своих рядах видных ученых, политиков, бизнесменов всего мира. По заказу «Римского клуба» были проведены широкомасштабные исследования и построены глобальные модели развития кризисных тенденций во взаимоотношениях между человечеством и средой его обитания: *«Мир-2» Д. Форрестером* (1971 г.), *«Мир-3» Д. Медоузом* (1978 г.), *«Стратегия выживания» М. Месаровичем и Э. Пестелем* и т. д. Авторы этих исследований исходят из предпосылки, что главной причиной экологического кризиса является научно-технический прогресс, ориентированный на безудержный рост потребления. Отсюда следует вывод о том, что человечество должно предпринять ряд мер, направленных на ограничение технико-экономического развития, вплоть до нулевого прироста валового общественного богатства. Но из этой рекомендации следуют многие сложные социальные и демографические проблемы, которые неспособно решить современное мировое сообщество. В частности, такая концепция неприемлема для «развивающихся стран», поскольку прекращение экономического роста означает для них усугубление голода и нищеты, а значит, и развития социальных катаклизмов.

В данных исследованиях выражен конкретно-научный, социологический и демографический подходы. Эти подходы, без сомнения, очень важные. Ибо без принятия конкретных мер человечество не может решить глобальных проблем и выйти из наступившего кризиса. Однако в решении этих проблем нужна какая-то общая идея, можно сказать «философия преодоления кризиса». И философы ставят вопрос о **необходимости изменения пути развития современной цивилизации.** Как отмечал видный австрийский теолог, профессор *Ч. Берг* в своем докладе *«Природа, человечество и Бог»*, прочитанном на конференции Всемирного Совета церквей (Женева, 1979 г.) «Земля не в состоянии давать пристанище такому типу общества, которое мы строим на ее поверхности с помощью науки и техники». Мир, сравниваемый Бергом с печально известным «Титаником», идет к катастрофе, неотвратимо приближается к «айсбергу», верхняя часть которого — это экологическая ситуация, безудержная экологическая экспансия, опрометчивая трата невозобновляемых ресурсов, а нижняя — социальные, политические и экономические потрясения и духовное смятение относительно целей жизни. Из этого следует вывод — изменить курс современной техногенной цивилизации, совершить коренной «поворот»

в развитии современного общества. В чем же видится смысл этого поворота? Большинство мыслителей, придерживающихся различных мировоззренческих ориентаций, сходятся на том, что глобальные проблемы современности — это не чисто экономические, политические или научные, а прежде всего, проблемы духовно-нравственные. И их решение возможно лишь на пути внутреннего преображения человечества, переориентации людей с мирских ценностей на ценности духовные. Речь идет об изменениях социальных и нравственных установок личности и общества.

Духовно-нравственной основой появления глобальных проблем современности, с точки зрения этого подхода, является широкое распространение **идеологии потребительства.** Современное производство создало материальные предпосылки для удовлетворения потребностей населения и в определенной степени освободило его от тирании плотского начала, зависимости от тех или иных вещей. Однако, по мере того, как постепенно исчезала рабская зависимость от необходимости тратить основное время на добывание «хлеба насущного», современный человек во все возрастающей степени попадает в зависимость от многообразия вещей. Каждое удовлетворение определенной потребности рождает у человека новую потребность. Таким образом, человек попадает в бесконечный, неисчерпаемый круг.

Распространение идеологии потребительства наносит огромный ущерб духовному развитию личности. Оно способствует некритическому отношению к окружающей действительности, развитию конформизма. Как отмечает французский философ-персоналист Ж.-М. Доменак: «Потребление, простой индивидуальный акт становится общественным достоянием. Каждый потребитель, благодаря своим покупкам вступает в тесный контакт со всей экономической системой. Экономика и создает единообразие в поведении всех индивидов и социальных групп. Таким образом, внешне свободное общество преобразуется в квазитоталитарную систему, которая превращает индивида в дисциплинированного производителя-потребителя». В результате широкого распространения идеологии потребительства в сознании человека укрепляется опасное заблуждение, что целью и смыслом его жизнедеятельности является производство вещей и их потребление. И это, бесспорно, наносит огромный урон духовному миру личности, ограничивает возможности ее всестороннего развития.

Выход из этой ситуации многими мыслителями проставляется в самоограничении производства и потребления, принятии **идеологии «нового аскетизма».** В религиозной философии основой принятия такой идеологии должна послужить переориентация людей с мирских ценностей на ценности духовные, доминирующее положение среди которых занимает идея необходимости восстановления связи человека с Богом. «Если мы будем обладать всеми вещами и потеряем Бога, то мы потеряем все, но если мы потеряем

все, кроме Бога, то мы не теряем ничего», — утверждают религиозные мыслители XX века. Развернутое изложение такого подхода к решению глобальных проблем мы можем найти у многих, в том числе и русских, религиозных философов, например у Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова и др.

С близких позиций выступают и светские мыслители. Так, уже упоминавшийся известный мыслитель-гуманист А. Печчеи считает, что поскольку проблема, возникшая на критической стадии развития человечества, находится внутри, а не вне человеческого существа, взятого как на индивидуальном, так и на коллективном уровне, то и ее решение должно исходить изнутри самого человека. Следовательно, если мы хотим обуздать техническую революцию и направить человечество к достойному его будущему, то нам необходимо, прежде всего, подумать **об изменении самого человека,** о революции в самом человеке. А. Печчеи имеет в виду, **изменение социальных установок личности и общества, переориентацию человечества с идеологии поступательного роста производства и потребительства материальных ценностей на духовное самоусовершенствование.**

2
Гуманизм как ценностная основа решения глобальных проблем современности

Решение глобальных проблем современности — это общее дело всего человечества. Человечество должно выработать эффективные формы сотрудничества, которые позволяли бы всем странам действовать сообща, несмотря на различия социально-политических, религиозных, этнических и иных мировоззренческих ориентаций. А для этого оно должно опираться на определенные базисные ценностные ориентации. Многие современные философы справедливо считают, что такими базисными ориентациями могут быть **ценности гуманизма.**

В философской литературе существуют различные интерпретации понятия «гуманизма». Исторически под гуманизмом чаще всего понимали систему ценностных установок, направленных на удовлетворение потребностей человека. В этом смысле понятие «гуманизм» совпадало по своему значению с понятием «человечности», «человеколюбия».

Гуманизм как определенная система ценностных ориентациий и установок, доведенная до логического конца, получает значение **общественного идеала.** При таком подходе **человек** рассматривается как **высшая цель общественного развития,** в процессе которого обеспечивается создание необходимых условий для полной реализации всех его потенций, достижения гармонии в социально-экономической и духовной сфере жизни, наивысше-

го расцвета конкретной человеческой личности. Другими словами, высшая цель человечества заключается, очевидно, в достижении полного осуществления принципов гуманизма как торжества человеческого начала. Гуманизм в этом смысле не следует понимать односторонне, только как полную реализацию человеческого начала в духовной сфере, морально-нравственных отношениях. Гуманистическое начало неразрывно связано со всеми сферами жизни людей, в том числе и с общественным производством, и с системой производственных отношений, поскольку без удовлетворения материальных потребностей общества и человека, ни о каком духовно-нравственном развитии личности не может быть и речи.

Наряду с этими подходами, в современной философской литературе чаще всего подчеркивается, что реализация принципов гуманизма означает **проявление общечеловеческого начала.** Гуманизм, в соответствии с таким подходом, определяется как система идей и ценностей, утверждающих универсальную значимость человеческого бытия в целом и отдельной личности в частности. **Общечеловеческое** в таком подходе рассматривается как нечто значимое не для какого-то ограниченного круга людей (социальной группы, класса, партии, государства или коалиции государств), а как то, что имеет значение для всего человечества. Это могут быть те или иные конкретные ценности и материальные объекты, от достаточного количества которых зависит существование человечества. Или, наоборот, избыток таких объектов, отсутствие должного контроля над ними составляет угрозу человечеству. Таким образом, глобальные проблемы современности — осознание трагических перспектив человечества перед лицом ядерной угрозы, угрозы голодной смерти и экологической катастрофы — вынуждают человечество преодолевать узкий горизонт локальных, партикулярных, относительных ценностей и обратиться к поиску ценностей общечеловеческих. К этому человечество побуждает не только стремление к выживанию, инстинкт самосохранения, но и глубинная потребность человека в органической связи с другими людьми, которая стала ныне более осознанной и более настоятельной, что выражается в таком, еще очень мало исследованном явлении как **рост планетарного сознания.** На неизменно более высоком уровне, при сохранении богатства индивидуального самовыражения, человечество как бы обращается к временам, когда в индивиде видели не только представителя рода, племени, общины, а представителя всего рода человеческого. Данный круг общечеловеческих ценностей является следствием исторической необходимости, он носит приземленный характер и способствует лишь внешнему объединению людей в борьбе за выживание. Однако наряду с данным значением термин «общечеловеческие ценности» имеет более широкий характер. Общечеловеческие ценности рассматриваются как трансцендентные ценности.

Трансцендентные ценности понимаются как предельные, исторически не локализуемые. Они в той или иной степени принадлежат всем народам, но не у всех выражены одинаковым образом. Это выражение зависит от степени метафизичности менталитета народа, его устремленности к чему-то абсолютному, трансцендентному, включающему в себя непрояснимый элемент и требующий особого почтения, пиетета. Эти ценности обусловлены особенностями культурно-исторического развития той или иной страны, его религиозными традициями, типом цивилизации. Так, например, подспудно присутствующая в сознании россиян метафизичность нашла свое выражение во вселенском чувстве, мессианской идее, призванной соединить распавшиеся ветви общечеловеческого прогресса. Отсюда и притягательность идеи коммунизма, всколыхнувшее сознание российского народа, и, по сути дела, перевернувших всю общественную жизнь России.

Трансцендентные ценности имеют глубокий внутренний, скрытый от внешнего взгляда смысл, который, как правило, не улавливается, ибо его постижение предполагает восхождение к самим истокам фундаментальной традиции, сохраняющей свое духовное содержание. Тогда ценности предстают не просто в качестве внешних моральных правил, а как объекты прямого внутреннего опыта, то есть в их основе оказывается, в конечном счете, идея Бога как воплощение добра, любви, красоты, истины и справедливости. Бог — это масштаб, посредством которого оцениваются дела человеческие.

Устремленность человека к некой иной, высшей деятельности есть важная и неистребимая психологическая потребность, дающая импульс к активности, развития творчества, без которой невозможны никакие великие свершения. «Величайшая красота, которая достигается в этом мире, — писал Н. А. Бердяев, — связана не с тем, что человечество ставило себе чисто земные цели в этой действительности, а с тем, что оно ставило себе цели **за пределами этого мира.** Тот порыв, который вел человечество в мир иной, в этом мире воплощался в единственно возможной, высшей для него красоте, которая всегда имеет природу символическую, а не реалистическую» *(Бердяев Н. А. Смысл истории. — М.,1990. — С.157—158).*

Общечеловеческие ценности — это идеал, символ, образец, регулятивная идея и в таком качестве они имеют право занимать соответствующее место в нашем сознании, в мировоззрении. В этом смысле общечеловеческие ценности не являются просто выдумкой, пустой мечтой, за ними стоит опыт человечества, его потенции и устремления. Современная эпоха не только высветила важную роль общечеловеческих ценностей, но и показала их протворечия и динамику, причем в разных взаимосвязанных планах. Речь идет о противоречиях в самой природе общечеловеческих ценностей, о противоречиях между ними и конкретными историческими явлениями по разнородности в системе этих ценностей.

Понятию общечеловеческих ценностей как регулятивной идее, идеалу, образцу противостоят представления о том, что эти ценности, как таковые, противоречивы по своей природе и не могут быть иными, поскольку одно и то же — всечеловеческое. Один и тот же масштаб применяется к различным, в том числе взаимоисключающим явлениям. Так, даже самые высокие побуждения во имя добра, блага могут обернуться злом для многих людей и всего общества, когда они равным образом, одинаковой мерой распространяются и на тех, кто просто глух к ним, а использует призыв к добру в эгоистических целях, для нанесения ущерба конкретным людям и всему обществу.

И все же противоречивость общечеловеческих ценностей не привела в истории к отказу от представления их в качестве цельного, непротиворечивого идеала, то есть к признанию их относительного характера, релятивизации. Во многом этого не произошло потому, что релятивизации ценностей всегда сопротивлялись различные религии. В религиозной интерпретации общечеловеческие ценности — осмысливаются как ценности, имеющие божественную природу. Это очищало их от внутренних противоречий, хотя в определенной мере акцентировало внимание на существовании противоречия между ними и земной реальностью.

3
Космоцентрический взгляд на решение глобальных проблем человечества — «философия общего дела» Н. Ф. Федорова

Вышеизложенные нами концепции и подходы находятся в рамках нового планетарного мышления. Однако в недрах философии уже в конце XIX в. начал формироваться новый взгляд на пути развития современной цивилизации, выходящей за рамки планетарного мышления и призывающий взглянуть на пути развития и судьбы человечества с позиций **космического измерения человеческого бытия.** Наиболее ярко эту тенденцию представляет русский космизм (Н. Ф. Федоров, К. Э. Циолковский, В. И. Вернадский). **Центральная идея этого космоцентрического подхода — это единство человека с космосом, космическая природа человека и космический масштаб его деятельности.** Наиболее разработанной идея космизма предстает в *«Философии общего дела» Н. Ф. Федорова* (1828—1903). Федоров пытался синтезировать два методологических подхода к человеку: антропологизм и космизм, объединить судьбы человека и судьбы вселенского бытия. Человек в его космическом проекте получает невиданно широкое поле для своей самореализации, становится гарантом сохранения и увековечивания жизни. При этом нравственный критерий человеческих деяний распространяется не только на отношение человека к человеку, но на всю область от-

ношений человека к природе, приобретая онтологический статус. «Философия общего дела» ориентирована не только на победу человеческого духа на Земле, но и в русле античной традиции — на повсеместное превращение Хаоса в Космос.

Эту идею Федоров обосновывает с позиций религиозного мировоззрения. Однако мыслитель не шел в русле какой-то узкоконфессиональной традиции. Он отвергал догматизированную религию, проповедывающую бездеятельность человека, покорность судьбе, смирение. У Федорова довольно сильно выражены деистическая и пантеистическая тенденции. Бог понимается им не как потусторонняя всемирная сила, творящая все из ничего, а как внутренне присущий бытию верховный Разум, всеобщая мирообъединяющая Любовь. Несводимый к природе, но и не отделимый от нее, Бог действует через волю и разум людей. Боговоплощение понимается им как очеловечивание, то есть внесение в природу человеческих начал и чувств. «Слово Божие», по Федорову, — есть сам мир, сама взаимосвязь всего в этом мире.

Ключевую роль в учении Н. Федорова играла **идея преодоления смерти.** Действительным антиподом смерти он считал жизневоссоздание, воскрешение умерших. В отличие от ортодоксальных христианских верований, **воскрешение человека,** по мнению Федорова, совершается не в потустороннем мире, а в посюстороннем, и не духовно, а физически, в вещественном воскрешении души и тела, в их единстве. Воскрешение, по мнению Федорова, это не единичный акт, не удел избранных, а призвание и достояние всех, не только всех людей, независимо от звания и сословной принадлежности, но и всех народов, т. е. общенародное, всемирное дело. Воскрешение не означает ожидание чуда, а предполагает активную деятельность всех людей в этом направлении. Следовательно, Человек является не только объектом, но и субъектом воскрешения: одни люди воскрешают других, эти воскресшие сами могут стать воскресителями.

Федоровская концепция воскрешения охватывает два аспекта. Первый — оживление в прямом смысле этого слова. Второе — отчасти в метафизическом, как пробуждение к подлинной жизни, которая включает в себя и способность природы к самовоссозданию, и идею «оживления» живых, то есть раскрытия и использования их творческого потенциала, воодушевление их на «общее дело» жизнеутверждения и жизнетворчества. В комплекс идей, охваченных проблемой воскрешения, входит и «санитарный вопрос»: экологические мероприятия, направленные на оздоровление Земли, сохранение существующей на ней жизни: преодолевание заболеваний, эпидемий, голода, старческого одряхления.

Наибольшее внимание русский ученый-самоучка уделял разработке проекта воскрешения предков. И здесь наиболее фантастическая и утопическая часть его системы, хотя он и стремил-

ся обосновать эту идею наиболее наукообразно. Основная задача, по его мнению, состоит в том, чтобы выявить и собрать все атомы и молекулы, входившие некогда в состав умерших организмов. Поскольку эти частицы претерпели огромные изменения, Федоров предлагает создать специальные научные центры, с привлечением физиков, химиков, астрологов, физиологов, археологов. Особую роль, как он полагал, призвана сыграть наука о бесконечно малых молекулярных движениях. Волны, возникающие в результате вибрации молекул и несущие в себе лучевое изображение предков, найдут, считал Федоров, созвучный отклик в содроганиии частиц, происходящих в живых существах, родственно связанных с умершими; химические могут соединить сродное в прахе и отделить чужое. Федоров назвал этот процесс теллуро-солярным и теллуро-космическим.

Эта концепция, по сути дела, отрицала наличие грани между живым и неживым, она отрицала специфику жизни как особого качественного состояния материи. Этот подход Федоров распространял и на трактовку духовного мира. Он не видит качественного различия между душой и телом. Следуя вульгарным материалистам, Федоров рассматривает мысль как разновидность вещества. Организм, с его точки зрения, — это машина, и сознание относится к нему также, как желчь к печени. «Соберите машину и сознание возвратится к ней», — утверждал он в своей знаменитой работе «Философия общего дела». Поэтому задача полного и телесного воскрешения, в конечном счете, сводится к собиранию всех составных частей организма человека.

Федоров особо настаивал на буквальном, натуралистическом понимании воскрешения. Однако не следует замыкать эту идею в чисто технические рамки, ибо основная направленность его учения состоит в идее глобального жизнеутверждения, преодоления деструктивных сил, препятствующих бессмертию человечества. Эта идея логически связывалась Федоровым с признанием спонтанной активности бытия и возможностью овладения пространством и временем. Всеобщее воскрешение представлялось ему победой над временем и пространством. Воскрешение, по его учению, имеет космические параметры. Федоров уже в конце XIX в. обосновывает идею о необходимости выхода человека за пределы Земли в открытый космос. И это обоснование вытекает у него из предвидения тех глобальных проблем, с которыми столкнулось человечество в конце XX в.

Связь между проектом воскрешения и проектом выхода в космос вытекает у Федорова из того, что в результате воскрешения возрастет перенаселенность Земли, воскрешенным поколениям негде будет жить и нечем будет питаться. С другой стороны, по мысли Федорова, эти поколения призваны быть неисчерпаемым источником заселения космоса. Воскрешение трактуется им как одно из важных условий гармонизации Вселенной.

Концепция «общего дела» не сводится Федоровым к воскрешению предков. **Общее дело — это прежде всего, регуляция природы, управление ее силами.** Воскрешение неотделимо от регулирования, происходит через него, на его основе. Неустройства нашей жизни коренятся по Федорову, в дисгармоничных отношениях природы и человека. Природа выступает как враждебная нам сила, но не по злой воле, а из-за своей бессознательности. Раскол мироздания на природу и человека, как противоборствующие факторы, обрекает природу на слепоту, бездумность и проистекшую отсюда разрушительность, а людей — на созерцание этого зла и неподвластность ему. Отвергая такое разделение и не признавая его фатальной необходимости, Федоров отстаивал принцип единства человека и природы. Человек должен быть не рабом и не деспотическим господином природы, а ее разумом и волей. Космос нуждается в разуме для того, чтобы быть космосом, а не хаосом, каковым он пока является, а разумные существа нуждаются в его силе. По убеждению Федорова, задача человека приводить мир в порядок, вносить в него лад, мир, гармонию, — рассуждает русский мыслитель. В результате этого, эволюция природы поднимается со степени стихийности на качественно новый уровень сознательного нравственно-разумного движения.

Всеобщая регуляция, считал Федоров, — это процесс, имеющий внутренний и внешний аспекты. Под внутренним он имел в виду психофизиологическую регуляцию, предусматривающую управление слепыми силами в человеке. Внешняя регуляция развертывается от Земли ко всему целостному миру — Космосу и охватывает собой следующие ступени: 1) метеорическую регуляцию, объектом которой является Земля как целое (управление атмосферами и сейсмическими процессами, рациональное использование земных недр, солнечной энергии и т. д.); 2) планетарную астрорегуляцию, объектом которой является солнечная система; 3) всеобщую космическую регуляцию, объектом которой является бесконечная Вселенная. В русле этой последней ступени регуляции Федоров выдвигает оригинальную идею превращения Земли в космический корабль — «Земноход». Иначе говоря, Федоров считает возможным на какой-то ступени добиться схода Земли с ее постоянной орбиты и уход в космические просторы по сознательно прокладываемому курсу. В результате развития регуляции вся природа, по мнению Федорова, станет сферой человеческого обитания, объектом разума и труда, единой космохозяйственной-системой. Человек, проникнув в звездные пределы, объединит все миры Вселенной и из «Земнохода» станет «Планетоходом».

Конечно, для современного человека путь выхода из решения глобальных проблем, предлагаемый русским мыслителем, кажется весьма фантастическим, утопичным. Однако общий пафос федоровской философии «общего дела», состоящей в стремлении

восстановить нарушенное единство мироздания, распавшейся связи времени, ценность человеческой души, преодолеть разрыв между человеком и природой, поднять ее стихийное развитие на уровень управляемой эволюции, оживить умерших и пробудить к подлинной жизни погрузившихся в духовную спячку живых, представляется плодотворным и требует осмысления, исходя из реалий современной цивилизации.

Рекомендуемая литература по всем темам

Антология мировой философии. *Т. 1—3. М., 1969.*

Введение в философию: *В 2-х тт. — М., 1990.*

Краткий очерк истории философии. — *М., 1981.*

Краткая философская энциклопедия. — *М., 1991.*

Мир философии. *Книга для чтения. Ч. 1 и 2. — М., 1983.*

Современная западноевропейская философия. *Словаръ. — М., 1992.*

Философский словарь. — *М., 1990.*

Философский энциклопедический словарь. — *М., 1983.*

Б. Рассел. История западной философии. — *М., 1959.*

Философия как мировоззренческая система: ее смысл и предназначение

Бибихин В.В. Философия и религия *// Вопросы философии. — 1992. — № 7.*

Библер В. С. Что есть философия *// Вопросы философии. — 1995. — № 1.*

Кессиди К. Х. От мифа к Логосу. — *М., 1972.*

Лосев А. Ф. Дерзания духа. — *М., 1988.*

Лосева И.Н. Миф и религия в отношении к рациональному познанию // *Вопросы философии. — 1992. — № 7.*

Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию.— *М., 1980.*

Хайдеггер М. Что такое философия? // *Вопросы философии. — 1993. — № 7.*

Чанышев А. Н. Начало философии. — *М., 1982.*

Философский плюрализм: причины и истолкования

Гегель Г. Ф. Лекция по истории философии // *Соч. в 14-ти тт. Т. 9. — М., 1932.*

Зотов А. Феномен философии: О чем говорит плюрализм философских учений // *Вопросы философии. — 1991. — № 12.*

Ойзерман Т. И. Исторические судьбы плюрализма философских учений // *Вопросы философии. — 1991. — № 12.*

Ойзерман Т. И. Проблемы историко-философской науки. — *2-е изд. — М., 1982.*

Античная философия

Аристотель. Метафизика // *Соч. в 4-х тт. — М., 1975.*

Асмус В. Ф. Античная философия. — *М., 1976.*

Богомолов В. С. Античная философия. — *М., 1988.*

Луций Анней Сенека. Нравственные письма к Луцилию. — *Кемерово, 1986.*

Платон. Сочинения: в 3-х тт. — *М., 1971.*

Фрагменты ранних греческих философов. *Ч. 1 и 2. — М., 1989.*

Средневековая христианская философия

Боргош Ю. Фома Аквинский. — *М., 1975.*

Виндельбанд В. История древней философии. — *СПб., 1893.*

Гараджа В. И. Неотомизм — Разум — Науки (Критика католической концепции познания). — *М., 1969.*

Долгов К. М. Диалектика и схоластика. — *М., 1983.*

Майоров Г. Т. Формирование средневековой философии: Латинская патристика. — *М., 1979.*

Соколов В. В. Средневековая философия: Учебное пособие для студентов и аспирантов философских факультетов. — *М., 1979.*

Чанышев А. Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. — *М., 1991.*

Философия эпохи Возрождения

Горфункель А. X. Философия эпохи Возрождения. — *М., 1980.*

Бруно Дж. О причинах, начале и едином. — *М., 1934.*

Кузанский Н. Сочинения: в 2-х тт. — *М., 1979.*

Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. — *М., 1976.*

Соколов В. В. Европейская философия XV—XVIII веков. — *М., 1984.*

Разработка метода научного исследования в философии XVII века: Ф. Бэкон, Р.Декарт, Б.Спиноза

Асмус В. Ф. Декарт. — *М., 1956.*

Бэкон Ф. Новый Органон
// Сочинения в 2-х тт. Т. 2. — М., 1972.

Декарт Р. Сочинения: *в 2-х тт. — М., 1989.*

Соколов В. В. Европейская философия XV—XVII веков.
— М.,1985.

Соколов В. В. Спиноза. — *М., 1977.*

Спиноза Б. Избранные произведения: в 2-х тт. — *М., 1957.*

Нарский М. С. Западноевропейская философия XVII в.
— М., 1974.

Рационализм эпохи Просвещения и метафизический материализм XVIII века

Гельвеций. Сочинения. *Т. 1. — М., 1973.*

Гольбах П. А. Избранные философские произведения: в 2-х тт.
— М., 1983.

Дидро Д. Избранные философские произведения. — *М., 1941.*

Кузнецов В. Н., Мировский Б. В., Грязнов А. Ф.
Западноевропейская философия XVIII века. — *М., 1986.*

Кузнецов В. Н. Французский материализм XVIII в.
— М., 1981.

Момджян Х. Н. Французское Просвещение XVIII века. *— М., 1983.*

Философия эпохи ранних буржуазных революций */ Под ред. Т. И. Ойзермана. — М., 1983.*

Эволюция британского эмпиризма конца XVII — середины XVIII века: Д. Локк, Д. Беркли, Д. Юм

Беркли Д. Сочинения. *— М., 1978.*

Быховский Б. Э. Джордж Беркли. *— М., 1970.*

Кузнецов В. Н., Мееровский Б. В., Грязнов А.Ф. Западноевропейская философия XVIII века. *— М., 1988.*

Локк Д. Избранные философские произведения: в 2-х тт. *— М., 1960.*

Шашкевич П. Д. Эмпиризм и рационализм в философии Нового времени. *— М., 1976.*

Юм Д. Сочинения: *в 2-х тт. — М., 1966.*

Немецкая классическая философия

Гайденко П. П. Философия Фихте и современность. *— М., 1979.*

Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. *Т. 1—3. — М., 1974.*

Кант И. Критика чистого разума *// Соч. в 6-ти тт. Т. 3. — М., 1964.*

Гулыга А. Немецкая классическая философия. — *М., 1986.*

Маркс К. Тезисы о Фейербахе // *Соч. 2-е изд. — Т. 42.*

Шеллинг Ф. Сочинения: *в 2-х тт. — М., 1987.*

Русская религиозная философия XIX–XX вв.

Бердяев Н. А. Философия свободы: Смысл творчества. *— М., 1989.*

Булгаков С. Н. Сочинения. — *М., 1990.*

Данилевский Н. Я. Россия и Европа. — *М., 1991.*

Кувакин В. Н. Религиозная философия в России: Начало XX в. — *М., 1980.*

Лосский Н. О. Избранное. — *М., 1991.*

Соловьев В. С. Сочинения: *в 2-х тт. — М., 1988.*

Трубецкой Е. Н. Свет фаворский и преображение ума *// Вопросы философии. — 1989. — № 12.*

Франк С. Л. Смысл жизни *// Вопросы философии. — 1990. — № 6.*

Франк С. Л. Сочинения. — *М., 1990.*

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. *Т. 1–2. — М., 1990.*

Человек во Вселенной. Философская, научная и религиозная картина мира

Бибихин В. В. Философия и религия *// Вопросы философии. — 1992. — № 7.*

Игумен Вениамин (Новоик). О православном миропонимании // *Вопросы философии. — 1993. — № 4.*

Габричевский А. Г. Пространство и время // *Вопросы философии. — 1994. — № 3.*

Гайденко В. П. Природа в религиозном мировоззрении // *Вопросы философии. — 1995. — № 3.*

Кедров Б. М. Классификация наук. — *М., 1985.*

Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм // *ПСС. Т. 18.*

Мамилев Ю. В. Судьбы бытия // *Вопросы философии. — 1993. — № 10.*

Раджабов У. А. От мифов к современным космологическим концепциям // *Философские науки. — 1991. — № 7.*

Тейяр де Шарден П. Феномен человека. — *М., 1987.*

Человек и мир: проблема антропоцентризма // *Философские науки. — 1992. — № 3.*

Энгельс Ф. Анти-Дюринг // *Соч. Т. 20.*

Энгельс Ф. Диалектика природы // *Соч. Т. 20.*

Природа человека и смысл его существования

Бережной Н. М. К проблеме комплексного изучения человека // *Философские науки. — 1991. — № 1.*

Григорьян Б. Т. Философская антропология. Опыт систематики. // *Вопросы философии. — 1995. — № 2.*

Какабидзе З. М. Природа человеческого бытия. — *Тбилиси, — 1985.*

Кимелев Ю. А. Современная буржуазная философско-религиозная антропология. — *М., 1985.*

Коган Л. А. Жизнь как бессмертие // *Вопросы философии. — 1994. — № 2.*

Лакс Дж. О множественности человеческой природы // *Вопросы философии. — 1992. — № 10.*

Моисеев Н. Н. Человек во Вселенной и на Земле // *Вопросы философии. — 1990. — № 6.*

Человек и его бытие как проблема современной философии. — *М., 1978.*

Энгельс Ф. Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека // *Соч. Т. 20.*

Познание, его возможности и средства

Каган М. С. Проблема субъектно-объективных отношений в марксистско-ленинской философии // *Вопросы философии. — 1980. — № 4.*

Князева Е. М., Курдюмов С. П. Интуиция как самодостраивание // *Вопросы философии. — 1994. — № 2.*

Лекторский В.А. Субъект, объект, познание. — *М., 1980.*

Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм // *ПСС. Т. 18.*

Любутин К. Н. Проблема субъекта и объекта в немецкой классической и марксистско-ленинской философии. — *М., 1981.*

Радугин А. А. Персонализм и католическое обновление. — *Воронеж, 1989.*

Решер Н. Границы когнитивного релятивизма // *Вопросы философии. — 1995. — № 4.*

Урманцев Ю. А. О формах постижения бытия // *Вопросы философии. — 1993. — № 4.*

Энгельс Ф. Диалектика природы // *Соч. Т. 20.*

Проблемы научной рациональности в современной «философии науки»

Аналитическая философия XX века. Материалы «круглого стола» // *Вопросы философии. — 1988. — № 8.*

Богомолов А. С. Немецкая буржуазная философия после 1895 года. — *М., 1961.*

Кун Т. Структура научных революций. — *М., 1977.*

Лакатос И. История науки и ее рациональные конструкции // *Структура и развитие науки. — М., 1978.*

Наторп К. Кант и Марбургская школа // *Новые идеи в философии. — СПб., 1913.*

Поппер К. Логика и рост научного знания. — *М., 1983.*

Рассел Б. Человеческое познание. — *М., 1957.*

Риккерт Т. Науки о природе и науки о культуре. — *СПб., 1911.*

Степин В. С. Научное познание и ценности техногенной цивилизации // *Вопросы философии. — 1989. — № 10.*

Черняк В. Е. Мифологические истоки научной рациональности. // *Вопросы философии. — 1994. — № 9.*

Современный философский иррационализм: решение проблем бытия, познания, человека и личности в различных школах и течениях

Бергсон А. Творческая эволюция. — *СПб., 1914.*

Буржуазная философия XX века. — *М., 1974.*

Мунье Э. Персонализм: Структура личностного универсума. — *М., 1992.*

Сумерки богов. (Ницше Ф., Фрейд Э., Камю А., Сартр Ж.-П.). — *М., 1989.*

Камю А. Избранное. — *М., 1989.*

Проблема человека в западной философии. — *М., 1988.*

Современная западная философия. — *М., 1991.*

Тейяр де Шарден П. Феномен человека. — *М., 1990.*

Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции. — *М., 1969.*

Юнг К. Г. Архетип и символ. — *М., 1991.*

Общество и культура как предметы философского анализа

Вебер М. Избранные произведения. — *М., 1990.*

Гумилев Л. Н. Этносфера: История людей и история природы. — *М., 1993.*

Данилевский Н. Я. Россия и Европа. — *М., 1991.*

Диалог цивилизаций: Восток — Запад *// Вопросы философии. — 1993. — № 6.*

Ильенков Э. В. Философия и культура. — *М., 1991.*

Лотман Ю. М. Статьи по типологии культуры. — *Тарту, 1979.*

Общество, культура, человек. — *Воронеж, 1993.*

О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. — *М., 1990.*

Проблемы философии культуры. — *М., 1984.*

Культура и цивилизация. — *М., 1984.*

Сорокин П. А. Человек, цивилизация, общество. — *М., 1992.*

Тойнби А. Постижение истории. — *М., 1991.*

Федоров Н. Ф. Сочинения. — *М., 1981.*

Швейцер А. Культура и этика. — *М., 1973.*

Шпенглер О. Закат Европы. — *М., 1993.*

Ясперс К. Смысл и назначение истории. — *М., 1991.*

Глобальные проблемы современности

Араб-Оглы Э. Н. Обозримое будущее: социальные последствия НТР. Год 2000. — *М., 1986.*

Лоренц К. Восемь смертных грехов цивилизованного человечества *// Вопросы философии. — 1992. — № 8.*

Печчеи А. Человеческие качества. — *М., 1980.*

Федоров Н. Ф. Сочинения. — *М., 1981.*

Фролов И .Т. О человеке и гуманизме. — *М., 1989.*

Ясперс К. Будущий мировой порядок *// Век XX и мир. — 1990. — № 9.*

Радугин Алексей Алексеевич

Философия

Учебное пособие

Лицензия ИД № 02200 от 30.06.2000 г.
Издательство «Центр»: набор, дизайн, верстка

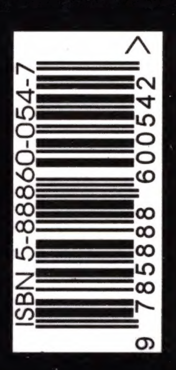
Корректор М.Квинт

Подписано в печать 01.10.2000 г.
Формат 60х90/16
Бумага книжно-журнальная
Печать офсетная
Печатных листов 17
Тираж 20000 экз.
Заказ № 4706.

Издательство «ЦЕНТР»
103009, Москва, ул. Тверская, 10
Тел./факс (095) 229-90-05

Отпечатано с готовых диапозитивов
на Книжной фабрике № 1 МПТР России
144003, г. Электросталь Московской обл., ул. Тевосяна, 25.


alma mater


ISBN 5-88860-054-7
9 785888 600542



Философия